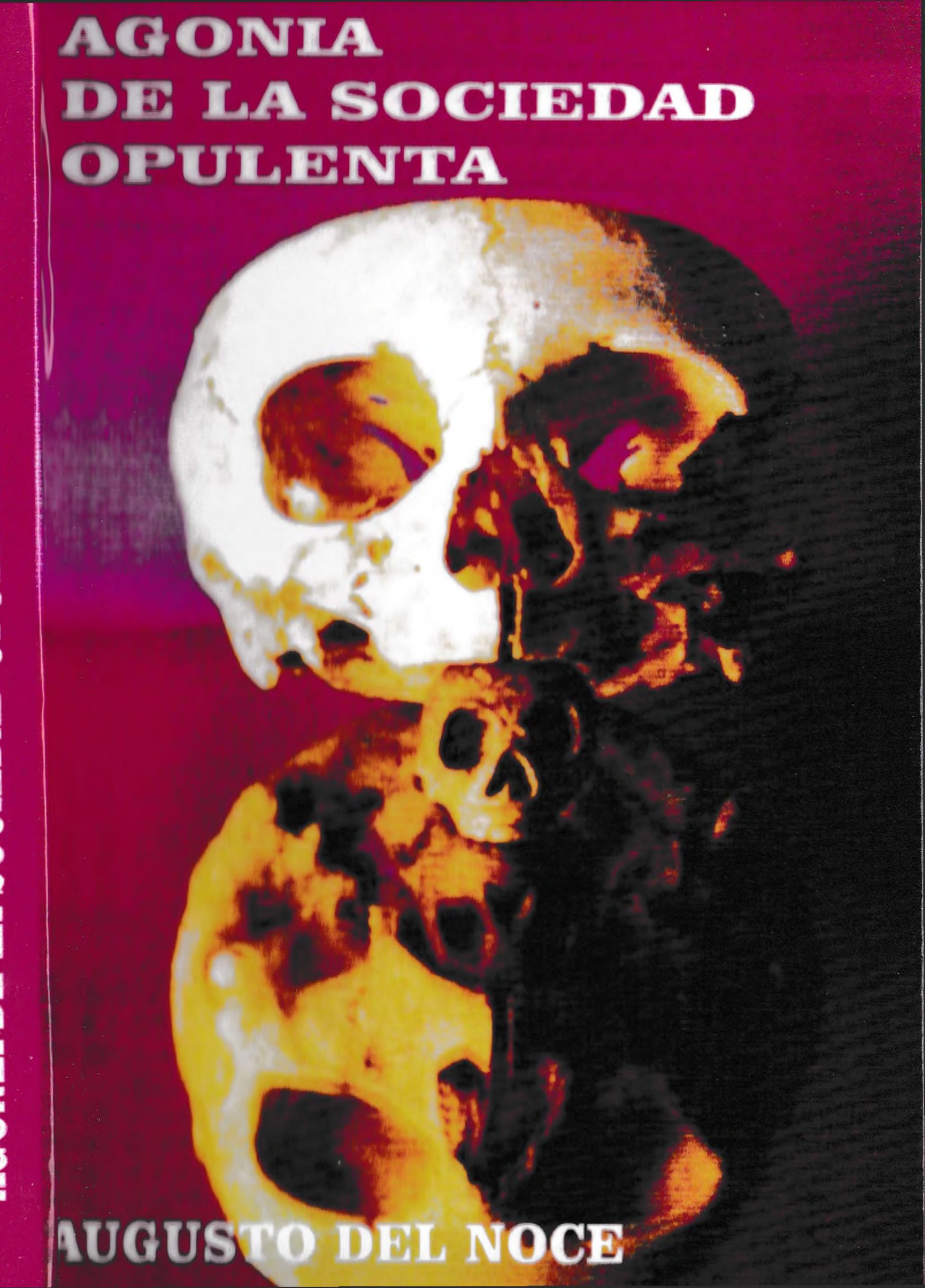
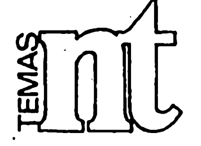
AGONIA DE LA SOCIEDAD OPULENTA



AUGUSTO DEL NOCE

Colección Cultural de Bolsillo



AGONIA DE LA SOCIEDAD OPULENTA

AUGUSTO DEL NOCE

EUNSA
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España).
Teléfono: (948) 25 68 50*

ISBN 84-313-069-2
Depósito legal: NA. 989 - 79

Cubierta: Carmen Gómez
Impresa en cartulina Flatex-2, de S. Torras Doménech, S.A.

Industrias Gráficas Castuera. San Blas, 4 - Burlada-Pamplona, 1979.

Printed in Spain

Indice

Introducción

En 1964 publiqué un libro sobre el problema del ateísmo [1], en el cual afirmaba:

«1. Como término y conclusión del racionalismo, el ateísmo manifiesta la opción que lo condiciona, es decir, el rechazo —sin pruebas— de una caída inicial: el rechazo del *status naturae lapsae* constituye el momento inicial de la negación de lo sobrenatural, del cual se deriva posteriormente el rechazo de toda trascendencia considerada en sentido vertical.

2. A falta de una demostración directa, el ateísmo no puede presentarse sino como resultado de un proceso histórico irreversible, entendido como proceso de secularización, y, al mismo tiempo, como la única postura práctica capaz de realizar efectivamente la totalidad del hombre.

3. Hay que reconocer que el ateísmo tiene ganada efectivamente la partida contra toda filoso-

1. *El problema del ateísmo.* Il Mulino, Bolonia.

fía que afirma la inmanencia de lo divino. Esta victoria, sin embargo, coincide con su crisis. Porque situar el ateísmo en el marco de la filosofía lleva consigo que se vuelva a poner en duda y se rechace aquella visión del proceso histórico del pensamiento como proceso de secularización, en la cual residiría su única prueba teorética.

4. Igualmente débil se manifiesta su demostración práctica; porque el éxito completo del ateísmo se obtiene no en la actuación histórica del marxismo, sino en la sociedad opulenta, que lleva a sus extremos la deshumanización de la relación de alteridad; puesto que el marxismo se resuelve, en su realización histórica, en una fase de la edificación de aquella sociedad tecnológica y opulenta, que mientras acoge todas sus negaciones contra el pensamiento tradicional, al mismo tiempo elimina de él su aspecto mesiánico y, a su manera, religioso» [2].

En los cinco años que han transcurrido desde entonces, la historia ha confirmado singularmente aquellas tesis, tanto en el ambiente que suele llamarse laico como en el religioso (lo que no quiere decir que hayan sido aceptadas, ¡todo lo contrario!).

¿Cuál es, en efecto, el punto de partida de la contestación juvenil sino el reconocimiento de que

2. Para el sentido preciso en que se puede hablar de religión en la relación con el marxismo, cfr. *El problema del ateísmo,* cit., pp. CXX y ss.

la sociedad opulenta, lejos de eliminar la alienación (pido perdón por emplear *faut de mieux,* este término ya gastado), la lleva a su grado máximo? ¿No se agota en el círculo vicioso de una vuelta al marxismo originario —es decir, precisamente a la fase inicial del proceso que ha llenado a la sociedad que ella pretende rechazar— y no acaba en un movimiento puramente destructor de cuanto queda todavía —hace falta usar estas palabras— de tradicional y libre?

Verdaderamente el secularismo no ha estado nunca en peor situación, incapaz de dar vida a nuevos ideales. Cuando se dedica a investigar en este sector no puede sino señalar, con una patente contradicción, como «nuevo valor» algo que es por su naturaleza *anaxiológico* (algo que no puede fundamentar valores *directamente,* aunque pueda poseer algún valor en calidad de medio): la ciencia en su conexión con la técnica y la primitividad o vitalidad. No puede sino volver a proponer dos utopías que, presentes ya en los comienzos, invaden toda la Edad Moderna; pero éstas, mientras que en un pasado podían todavía tener una apariencia de validez, porque iban unidas a otros valores, ahora, en cambio, quieren manifestarse en estado puro; de aquí aquella singular unión entre la máxima perfección en los medios y la máxima confusión respecto a los fines, en los que hace ya muchos años Einstein veía la nota característica de nuestra época.

Pero el fenómeno más extraño es que el fracaso del secularismo se encuentra disimulado en la inter-

vención de un aliado singular: el pensamiento de los teólogos del «mundo adulto». A este respecto permítaseme mencionar la sorprendente comprobación de cuanto acabo de decir. Ya entonces (en el 1964), en los ambientes religiosos progresistas, se hablaba de «ponerse a la altura» una humanidad que había llegado a su «mayoría de edad». Y ya entonces, aun sin negar expresamente lo sobrenatural, se unía a la idea del pecado original el término de «mito», o se lo consideraba como un misterio sobre el cual no era oportuno insistir; en definitiva, como un dogma que estaba destinado al olvido, a fuerza de no hablar de él. Con una coherencia perfecta hemos llegado hoy a la «teología sin Dios». Bajo la careta de la equívoca afirmación de un Dios que «no *es*, pero *será*», el ateísmo es el «resultado» de la nueva orientación teológica. En efecto, no se trata de que los nuevos teólogos se propusiesen desde el principio el rechazo de lo sobrenatural o de la trascendencia vertical; pero necesariamente debían llegar a ello, una vez aceptado el mito del «hombre adulto» y borrado la «vieja» idea de una caída inicial.

En la base de este proceso está la idea de que es posible «hacer verdad» * religiosa del pensamiento moderno; o, mejor dicho, de aquella orientación del pensamiento moderno que encuentra en

* «Hacer verdadero» traduce el verbo *inverare,* verbo de cuño hegeliano que indica cómo la síntesis dialéctica utiliza lo que hay de verdadero en la tesis y en la antítesis. *(N. d. T.).*

el ateísmo su conclusión rigurosa. Idea absurda ya como simple programa, porque esta orientación del pensamiento moderno es precisamente aquella que quiso «hacer verdadero» el cristianismo. El pensamiento religioso, puesto a caminar en esta dirección, no puede hacer otra cosa que volver a asumir las tesis que forman su versión secularizada y, en último extremo, su negación.

Conocemos el frágil sofisma sobre el que se apoya esta tentativa. A la metafísica bíblica se habría unido, con el paso de los siglos, una forma de pensamiento que constituye exactamente su contrario: la metafísica gnóstica. El momento histórico actual se caracterizaría por la disociación definitiva del pensamiento bíblico respecto al pensamiento gnóstico. Ahora bien, hay que distinguir entre gnosis antigua y nueva, pues la tentativa de los teólogos de la secularización se apoya enteramente sobre su unificación arbitraria. Según la precisa definición dada por H. W. Bartsch, «la antigua gnosis se caracteriza por el dualismo radical, que por primera vez no es interior al mundo, sino que rechaza el mundo en su totalidad, tanto el Cosmos griego con sus dioses como el mundo oriental con sus planetas, confinándolo en la zona del mal y lo separa de un Dios único, bueno, lejano» [3]. La antigua gnosis es, en definitiva, la última expresión del pesimismo en el pensamiento

3. En el ensayo *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen*, en *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, segunda serie, t. 44, 1940, p. 6. En el es-

antiguo; y, aunque se oponga al cristianismo por su idea de un conocimiento superior a la *cognitio fidei,* sin embargo, por su contenido pesimista y por la separación dualista entre Dios y el mundo representa un interrogante al que puede responder el cristianismo. También se puede hablar de una gnosis posterior al cristianismo, como búsqueda de «hacer-verdadero» el cristianismo desde el punto de vista racional; pero, en cuanto al contenido, esta gnosis difiere *cualitativamente* de la antigua. En cuanto es pos-cristiana la nueva gnosis debe atribuir al hombre el poder creador. Estaba, pues, inscrita en la idea misma del meta-cristianismo —construcción por obra humana de un «tercer reino» que sucede al cristianismo— la llegada de un anticristianismo radical, que se manifiesta efectivamente en su último estadio; de una postura que no conserva al cristianismo ni siquiera «haciéndolo verdadero», sino que lo niega en absoluto, tanto en sus dogmas como en su moral. Es la consecuencia de poner, en lugar de la redención obrada por Dios, una idea de auto-redención que lleva consigo la inversión completa del concepto religioso de pecado: la evasión de la idea de Dios es el pecado del que el hombre debe liberarse. Se ha dicho con exactitud[4] que la idea de «super-

crito sobre Weil ha habido ocasión de observar cómo el pesimismo moderno encuentra en su proceso de desarrollo, orientado hacia una progresiva reconciliación con el pensamiento religioso, los temas de la gnosis antigua.

4. En E. VOEGELIN, en su ensayo *Apocalisse e rivoluzione,* en la reunión de conferencias de la Unión Italiana por el Pro-

hombre» se encuentra ya en el pensamiento de Feuerbach y de Marx: Dios es el resultado de una proyección efectuada por el espíritu humano y el hombre volverá a encontrar su esencia cuando se haga otra vez dueño de todo lo que perdió en su «alienación». «Reino de Dios», «super-humanidad», «sociedad sin clases» son términos destinados a ser considerados (o son ya considerados) como equivalentes por los nuevos teólogos.

Pero lo que más asombra sobre todo en los teóricos de la desmitificación no es la debilidad de los argumentos, sino la impenetrabilidad contra todo tipo de objeción. ¿En qué se apoya? ¿En la certeza sobre la fuerza del pensamiento moderno? Pero ¡si ese pensamiento está sumido hoy en la más profunda de sus crisis! ¿En la persuasión de que los ideales tradicionales —que dependen de la continuidad de la metafísica clásica, desde San Agustín hasta Santo Tomás y hasta Rosmini— hayan sido definitivamente superados y hayan desaparecido? Pero ¡esta misma idea de superación es en realidad propia y característica del sector racionalista de la filosofía moderna y está vinculada al modo en que la época de la secularización se define a sí misma! Podemos, pues, concluir que la búsqueda del «aggiornamento» coincide,

greso de la Cultura: 1867-1967, *Un secolo di marxismo*, Vallechi, Florencia, 1967. Para la relación del nuevo gnosticismo con la idea de modernidad, por lo tanto con el mito del «hombre adulto», cfr. del mismo VOEGELIN, *La nuova scienza politica*. Borla, Torino, 1968.

para gran parte del pensamiento religioso contemporáneo, con una simple rendición al enemigo.

En el fondo de estas posturas —y es un tema que trato de pasada en estas páginas, pero que merecería un desarrollo mucho más amplio— está la persuasión de que la época de las dos guerras mundiales (1914-18 y 1939-45) haya señalado el ocaso definitivo de una tradición de pensamiento que con frecuencia se denomina «eurocéntrica». Aunque después sean completamente europeas en sus orígenes aquellas formas de pensamiento mediante las cuales se vuelve a pensar la revelación cristiana. Los rezagados y nostálgicos defensores del pensamiento tradicional serían unos «enemigos del desarrollo»; y en cada una de sus tesis existiría, aun de modo inconsciente, la amenaza del «fascismo». Contra esta visión de la historia he intentado demostrar que fascismo y nazismo son dos momentos de la época de la secularización, así como lo son también de comunismo y de sociedad opulenta. No es posible intentar cristianizar la época de la secularización limitándose a apartar de ella las avanzadillas progresistas; desde el punto de vista del pensamiento religioso, esa época no puede ser criticada sino en su totalidad. Es evidente que esta crítica no puede consistir en oponerle como alternativa el sueño de la vuelta a una determinada época histórica (aquí está —contra cierto tipo de catolicismo reaccionario, del cual, por otro lado, no es fácil señalar hoy representantes de cierto relieve— el pequeño granito de ver-

dad que aportan las nuevas corrientes del pensamiento religioso). En cierto sentido es verdad que esta crítica nos debe conducir hacia nuevas posturas; pero nuevas en el sentido de una nueva explicación de las virtualidades de la tradición.

* * *

Los ensayos que se recogen en este volumen han sido escritos en diversas ocasiones y circunstancias. Los publico sin cambios, sin correcciones ni añadiduras, porque me ha faltado tiempo para una ulterior reelaboración; espero que aun así como están, en su forma incompleta y con su carácter programático, puedan servir como estímulos para la reflexión. Están unidos por un nexo unitario. El examen de la contradicción inherente a la contestación juvenil me ha llevado a revisar el juicio histórico que lo sostiene y a demostrar por qué motivos ese juicio debe ser considerado infundado. El reciente desarrollo de la situación histórica (el desembocar en la sociedad tecnológica y en la cultura sociologista que está en su raíz, en el pensamiento de los ideólogos y de los sansimonistas) nos conduce, a mi parecer, hacia un nuevo descubrimiento de la actualidad del pensamiento rosminiano. En el último ensayo, sobre *Croce y el pensamiento religioso,* me propuse sacar a la luz la extraña paradoja con la cual las obras del filósofo del historicismo absoluto prueban que es imposible una restauración religiosa en términos de

inmanencia de lo divino; y parecen señalar, a través de su carácter contradictorio, otro camino distinto, por el cual podemos hoy decir que es posible volver a reafirmar el elemento religioso.

(N. d. E.): En la presente edición —por razones de brevedad y por interesar menos al público español— hemos omitido cuatro ensayos: uno sobre Simone Weil como «intérprete» del mundo de hoy; otro que quiere ser un esbozo de la definición histórica del fascismo; un tercero sobre la ética rosminiana, y, finalmente, uno sobre Croce.

I.

Contestación y valores *

La presente crisis de confianza en los valores permanentes trae a la memoria aquella otra que tuvo lugar en los primeros años del siglo XVII. También entonces se trataba de un período que seguía a unas guerras de religión y a los descubrimientos de civilizaciones distintas de las mediterráneas; y también entonces se puso en disensión, junto con el carácter absoluto de los valores, la tradición común del pensamiento griego y del pensamiento cristiano.

Pero en aquella época la afirmación de la relatividad histórica de los valores parecía un desafío al sentido común. Hoy, en cambio, la idea de que aquellos que tradicionalmente habían sido considerados valores permanentes están siempre condicionados por situaciones determinadas y hayan aparecido como corolarios de situaciones sociales bien concretas, ha calado más hondo en la sensibilidad común. Además, el pensamiento de los que en-

* Ponencia presentada al Congreso internacional sobre *I valori permanenti nel divenire storico* (Los valores permanentes en el devenir histórico). Roma, 3-6 octubre de 1968, publicado en *Ethica,* 2 (1969), II, pp. 107-119.

tonces se llamaban *deniaisés,* es decir, de los que habían perdido la ingenuidad a causa de la amplificación de la experiencia, volvía a conectar con el pensamiento antiguo en aquellos puntos que parecían inconciliables con el cristianismo. Hoy, en cambio, la sensación común es que estamos viviendo en una época *nueva,* separada del pasado por la sima que las dos guerras mundiales han abierto. La idea de que todo se repite ha sido sustituida por la aceleración máxima del tiempo; la adecuada al hoy que no es tanto la realización del ayer cuanto su negación.

Además, en el siglo XVII la crítica de las autoridades llevó a buscar en la conciencia la autoridad de los valores. Hoy es la conciencia misma la que se pone en duda; se ha instaurado aquello que Ricoeur llama la escuela de la sospecha; la decisión de considerar la conciencia como falsa en su conjunto; sus maestros son Marx, Nietzsche y Freud. Términos como desmitificación, desenmascarar o parecidos pertenecen ya a la cultura más rudimentaria. ¿Cómo tuvo lugar este cambio de la sensibilidad?

Una respuesta extremadamente sencilla es aquella que afirma que la sensación de estar viviendo en una época nueva —tan nueva que es posible decir que el hombre es una «realidad anticuada»— debería atribuirse, como si fuera su reflejo, al progreso. Ahora bien, pienso que no es así; opino, por el contrario, que en la raíz del cambio existe un juicio histórico sobre el período de las dos guerras mundiales y, ante todo, sobre los veinte

años que las separan. Actualmente se ha generalizado esta opinión: que los que hablaban o hablan, del modo que sea —abierto o encubierto—, de valores permanentes o de verdades absolutas, en realidad lo hacían o lo hacen para disimular, bajo estas afirmaciones, más que la defensa de intereses particulares, el miedo de ser rebasados por la historia, el miedo por aquel incesante avanzar de la actividad intramundana que hace que cada meta conseguida por el hombre aparezca como provisional. Sin esta conciencia equivocada —que en sí es un fenómeno metapolítico—, no hubieran podido afianzarse los fascismos como fenómeno político. No se trata de que este conservadurismo, ideal, al menos en general, haya significado un apoyo directo: pero, entre los años 1930 y 1940, la oposición a lo que se denominaba vitalismo o irracionalismo debía quedar confinada en los defensores de la tradición a una dimensión puramente moral. Partiendo de aquí se ha pasado con facilidad a la idea de que estos valores permanentes hayan dejado de ser una guía eficaz para la acción; y, puesto que esta postura de apego al pasado es llamada genéricamente romanticismo, llegó a ser corriente contraponer al historicismo tradicionalista, de tipo romántico, un historicismo racionalista o, todavía más, ver en la liberación del romanticismo el problema ideal de la posguerra.

¿Cuándo empezó esta escuela de la sospecha? Sería demasiado fácil demostrar que su comienzo coincidió con el nuevo descubrimiento del marxis-

mo filosófico, descubrimiento que tuvo lugar por primera vez en Alemania alrededor de los años veinte, que se repitió, sin conexión directa, en Francia entre el 1930 y el 1940, y que estalló por fin en los años posteriores al 1945. Bastaría citar los escritores marxistas franceses de los años treinta: personas como Politzer, como Gutermann, como Lefebvre o como Nizan. A diferencia de lo que sucedió en los últimos años del siglo XIX, el marxismo volvió a ser descubierto precisamente a partir de la tesis que denunciaba la «falsa conciencia» de los conservadores. Con relación a este modo de descubrimiento no hay que extrañarse de la creciente elevación de Freud, de inventor de un método terapéutico, a gran filósofo. Consideremos, por ejemplo, la diferencia entre la valoración del sentido filosófico de las obras freudianas tal y como se expresaba en 1936 Roland Dalbiez en la más importante obra de carácter filosófico que hasta entonces había sido dedicada a Freud. Para Dalbiez, la obra de Freud consiste en la exploración, en el hombre, de lo que es no-humano. El hecho de que los estudios actuales sobre Freud sigan en cambio una dirección contraria, en el sentido de querer descubrir en sus escritos un método para comprender mejor al hombre, sólo puede ser explicado refiriéndose a lo que hemos dicho sobre el nuevo descubrimiento de la teoría de aquella falsa conciencia, cuyos comienzos hemos mencionado.

Quisiera ahora proponer una visión exactamente contraria: que en los años desde el 1945 hasta

hoy se ha verificado el autodesgaste de las ideas que se oponen a la idea de unos valores permanentes: hablo de la idea de revolución, de la idea de progreso, ideas que hoy se han desintegrado absolutamente, y hasta de la idea misma de modernidad como valor. Hoy, pues, vuelven a darse las condiciones para un descubrimiento, en su verdadero sentido, de la idea de permanencia y del carácter absoluto de los valores. De algún modo, precisamente estos últimos años, y quisiera decir aún más la contestación de este año 1968 —que ha sido el más rico en filosofía implícita desde el 1945 hasta hoy—, han proporcionado la ocasión histórica para derribar los ídolos. Un alud de desconfianza ha cubierto la idea, comúnmente admitida, de que la tarea del pensamiento contemporáneo sería liberarnos de los tabúes represivos, que impiden el libre ejercicio de la actividad humana.

Vamos a referirnos rápidamente a la idea de revolución, entendida en su sentido fuerte, porque se ve como la solución al misterio de la historia por medio de aquel evento singular que permitiría pasar del reino de la necesidad —o sea, de la dependencia del hombre de las cosas y en particular de las cosas que él mismo produjo, de la reificación, de la alienación— al reino de la libertad. La liberación es interpretada como una autorredención del hombre; en su realización la política sustituiría a la religión, pero en cuanto esa política ha englobado en sí misma la religión. Por eso en el marxismo la moral, la religión, la metafísica, cualquier otro aspecto de la ideología y sus correspondientes

formas de conciencia, no mantienen ya su aparente independencia. La historia de la idea revolucionaria, precisamente en esta dirección, ha sido descrita varias veces, así como su recorrido desde Rousseau a Marx, sus conexiones con el milenarismo, el carácter precristiano del milenarismo, vinculado a un mesianismo judío que no tiene ya sentido después de la venida del mesías, su continuo entrelazarse con el pensamiento de los herejes, el proceso de secularización al cual está expuesta. Ahora bien, merece detenerse en el punto siguiente: el pensamiento revolucionario marxista, que pretendía ser el cumplimiento de la incumplida Revolución Francesa, ya que en ella había triunfado la clase burguesa, ha sido en realidad la ocasión propicia para que el espíritu burgués alcanzara su perfección en la sociedad tecnológica. Empleo aquí el término «sociedad tecnológica» para designar una sociedad caracterizada no por el incremento de las actividades científicas y técnicas, sino por una concepción instrumental de la razón, es decir, por la interpretación de todo el quehacer humano en términos de actividad técnica. Interesa considerar brevemente aquí la oposición entre el pensamiento revolucionario y la sociedad tecnológica, el aspecto necesario por el que el primero lleva al triunfo de la segunda, la ruptura que se produce entre la idea de revolución y de progreso, las contradicciones de la sociedad tecnológica y la imposibilidad de superarlas por parte del pensamiento revolucionario, por lo menos en la forma en que antes lo hemos definido; y todo esto unido a que debemos

admitir la validez moral de las críticas que el pensamiento revolucionario dirige contra algunos aspectos inevitables de la sociedad tecnológica. Esta oposición está muy claramente ilustrada en aquella que sigue siendo la obra más importante de Marcuse, *Razón y revolución,* por medio de los términos «pensamiento negativo o dialéctico» y «pensamiento positivo»; es la oposición, en última instancia, entre Marx y Compte. Su diagnóstico puede ser aceptado en gran parte, pero debe ser interpretada como señal, no ya de un retorno del pensamiento revolucionario, sino de la imposibilidad de este retorno.

En efecto, ¿qué definición podemos dar de la sociedad tecnológica, puesto que con estas palabras indicamos, no la sociedad en la cual, por medio del aprovechamiento integral de los recursos naturales, ha sido eliminada toda distinción entre libres y esclavos, constituyendo un mundo en el cual el uso de las máquinas consentiría al hombre desarrollar sólo las actividades específicametne humanas, sino la sociedad caracterizada —permítasenos la expresión— por el totalitarismo de la actividad técnica, por la cual todo el obrar humano está considerado en orden a la transformación y a la posesión? Yo propondría la siguiente definición: se trata de una sociedad que acepta todas las negativas del marxismo contra el pensamiento contemplativo, contra la religión, contra la metafísica; que acepta, pues, la reducción marxista de las ideas a instrumentos de producción; pero que por otra parte, rechaza del marxismo los aspectos revolucionarios-

mesiánicos, es decir, lo que queda de religioso en la idea revolucionaria. Bajo este aspecto representa verdaderamente el espíritu burgués en estado puro; el espíritu burgués que ha triunfado de sus dos tradicionales enemigos: la religión trascendente y el pensamiento revolucionario. Quizá podríamos llegar a decir, y aprobar con pasajes del *Manifiesto:* por una singular heterogénesis de los fines, el marxismo ha obligado al espíritu burgués a manifestarse en estado puro, pero, una vez conseguido este resultado, se encuentra impotente para combatirlo. La sociedad tecnológica señala la abdicación del marxismo frente a los inventores de la organización racional de la sociedad industrial. Como Saint-Simon y Comte, considerando en estos dos filósofos la vertiente por la que se les considera representantes del *esprit polytechique,* separada de la estrambótica religión con la cual querían juntar ese espíritu.

Creo que puede ser aceptada con facilidad esta definición, porque corresponde a opiniones que, aunque pueden ser discutibles, sin embargo están consolidadas en la publicidad ordinaria. ¿No oímos repetir continuamente que el marxismo, en cuanto materialismo histórico, se ve obligado a reconocer que las formas de pensamiento varían con el variar de las formas de producción, y que la transformación que se deriva de la llegada de una edad tecnológica nos obliga hoy a considerar el marxismo revolucionario como una idea del pasado, que podía ser verdadera «entonces», pero que «hoy» ya no lo es, porque la realidad ha cambiado?, o bien

¿no oímos otro juicio equivalente: que el marxismo revolucionario puede subsistir todavía en regiones subdesarrolladas, pero que, cuando llega al desarrollo, debe renovarse para mantener su carácter científico, so pena de disolverse en un romanticismo anárquico? Podríamos seguir hasta el infinito con juicios parecidos: lo que importa, en cambio, es observar que la sociedad del bienestar, puesto que se demuestra apta para eliminar la miseria o, por lo menos, que está en camino de poder hacerlo, ha quitado al marxismo el nervio revolucionario de la dialéctica de las clases sociales. Que aquella que se ha llamado sociedad tecnológica o sociedad del bienestar o sociedad opulenta se haya formado como sociedad que sucede al marxismo, pero al mismo tiempo como sociedad plenamente secularizada, y esto es algo que se impone con gran evidencia.

En los años que siguieron a la última guerra, la sociedad burguesa se encontraba obligada a rechazar dos enemigos: uno era el comunismo, pero no menos temible era el peligro de un despertar religioso. Hay que admitir que con la iniciación de la sociedad tecnológica se mostró capaz de solucionar el problema, rechazando al mismo tiempo el comunismo en nombre de la democracia y el pensamiento religioso en nombre de la modernidad, y construyendo su fuerte unitario iluminista en el pensamiento laico, uniendo liberalismo y socialismo, y otro frente paralelo bajo la forma del modernismo religioso. Llegó así a construir una

sociedad que se apoya en el equilibrio de las contradicciones.

No hay duda de que la sensación de ser algo nuevo corresponde, para esta sociedad, a algo real. No sólo se dice nuevo, sino que lo es, Pero *nuevo* puede significar cumplimiento y puede significar desarraigo; se diría que aquí está reflejada la ambigüedad del término que tanto empleó Hegel: *aufheben,* superar, que puede significar tanto conservar como eliminar. Eso explica el estado de ánimo multiforme de la juventud actual, en la que no se sabe si prevalece el orgullo de lo novedoso o el miedo del desarraigo y cuyo activismo devastador parece expresar la angustia de quien se siente desarraigado.

Es interesante comprobar que esta sociedad sobrevive sólo porque recurre tácitamente a las reservas de aquellos valores permanentes, que en cambio había negado cuando se levantaba. Consideremos, por ejemplo, la opinión corriente según la cual la ciencia tendría la tarea de purificar los problemas políticos, morales, religiosos. Nos limitamos ahora a los problemas morales. Se dice, por ejemplo: «Las ciencias del hombre permiten comprender a los que estamos acostumbrados a considerar delincuentes por haber transgredido una norma. Dado que su desviación dependió, en gran parte, de algunas condiciones psico-morales, la ciencia humana nos lleva a sentirnos corresponsables de las culpas que han cometido o al mismo tiempo nos sitúan en las mejores condiciones para asistirles.» Ha desaparecido la contraposición en-

tre el juez, que representa solamente a la justicia, y el reo, que personifica solamente a la culpa. Ahora bien, este razonamiento es ciertamente correcto, pero presupone la existencia de aquellos valores permanentes que se quieren negar, y el empleo de la ciencia en su servicio. Cuando hablamos de la significación moral que la ciencia puede asumir, estamos dando por sentado que está presente en el hombre un principio ideal que lo constituye fin en sí mismo. Si, en cambio, pensáramos desaparecido todo nuestro rastro de valores permanentes, si redujéramos al hombre a su pura dimensión científica y técnica, no se comprende por qué no deberá valer lo que afirmó, hace ya muchos años, Adorno a propósito de *Juliette* en la obra de Sade: que esa mujer encarna exactamente el tipo de quien cree solamente en la ciencia; más aún, que ella opera con la semántica y la sintaxis lógica como el positivismo más moderno. Existe, pues, en la sociedad del bienestar una evidente contradicción entre el humanitarismo, profesado teóricamente, y el espíritu de deshumanización, prácticamente actuado, en las medidas en que disminuyen —y deben necesariamente disminuir— las reservas de valores tradicionales. Otra contradicción, además, se puede encontrar en el contraste estridente entre una tolerancia aparente y un totalitarismo real, en cuanto una sociedad configurada de este modo no puede ya permitir autonomía de estructuras culturales, religiosas o políticas. En esa sociedad, la cultura es, por definición, un producto de consumo o, cuando se la busca y aprecia cien-

tíficamente, se transforma en instrumento para un ulterior incremento de eficacia y de productividad.

Parece, pues, que no se puede poner a salvo el aspecto positivo de la sociedad tecnológica sin apelar a unos valores permanentes. Es curioso ver cómo los mismos movimientos contestatarios confirman en parte esta tesis.

Vamos a considerarlo más detenidamente. Habitualmente llamamos contestación a la crítica de la sociedad tecnológica en nombre del pensamiento revolucionario. Se trata ahora de demostrar: 1) que la forma descrita por Marcuse expresa realmente la única posibilidad de reafirmación del pensamiento revolucionario después de la sociedad tecnológica; 2) que, sin embargo, semejante reafirmación desemboca en la descomposición del pensamiento revolucionario; 3) que en esta descomposición vuelva a salir a la luz expresamente el problema de los valores permanentes.

Cierto crítico católico ha observado que en el pensamiento de Marcuse, lo que es bueno no es nuevo, y lo que es nuevo no es bueno. Conformes: pero queda en pie que, cuando Marcuse desarrolla su crítica contra la sociedad unidimensional, se ve obligado curiosamente a razonar en términos de metafísica clásica. Desde el punto de vista marxista, en efecto, resultan claramente pasmosas las críticas conclusivas que dirige contra la sociedad opulenta, acusándola de atentar obligatoriamente a la esfera privada del individuo, hasta entre las cuatro paredes de su casa. Pero lo que más importa es que él conduce su análisis crítico sobre el nuevo

positivismo exactamente como lo haría un brillante alumno de metafísica clásica: lo que dice, por ejemplo, sobre el sentido que hay que atribuir a la realidad de los universales, sobre la conexión entre universal y valor, sobre la mayor valoración del concepto abstracto, tiene el sabor de un nuevo descubrimiento del verdadero significado que poseen las tesis que fundamentan la idea de los valores permanentes y plantea el problema de cómo *ha tenido que verificarse* esto, aunque se deba excluir, por supuesto, que haya recurrido a la metafísica clásica de modo explícito. Todo lo contrario, porque Marcuse, cuando se da cuenta de estas coincidencias, se apresura a advertir a su lector que sus afirmaciones no implican en absoluto una reminiscencia de «valores espirituales» o cosas por el estilo, y que quiere, en cambio, definir su ideal de una realidad humana esencialmente nueva «en una existencia llena de tiempo libre fundada en la satisfacción de las necesidades vitales» [1].

En realidad, es fácil descubrir cuál es la contradicción definitiva, que las contradicciones parciales de su pensamiento atestiguan. En *Razón y revolución* hay un punto que para él es y queda indiscutible desde el comienzo: que el hegelismo-marxismo debe ser interpretado como crítica de todo lo que hasta entonces había sido considerado como verdad objetiva y, al mismo tiempo, como la filosofía que ha incorporado la verdad de todas las

1. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*. Einaudi, Turín, 1967, p. 240.

filosofías anteriores y, por tanto, toda la experiencia acumulada por la humanidad en su largo camino hacia la verdad [2]; y, por otro lado, que si Hegel no desembocó en Marx fue sólo porque las circunstancias de los tiempos lo habían obligado a la resignación. A causa de la conexión, pues, entre razón y revolución, su pensamiento no puede detenerse en la pura crítica de la realidad presente en cuanto monstruosa, porque, aparte de todo, en ese caso se vería obligado a un proceso que volvería a descubrir una realidad normativa y trascendente, es decir, precisamente aquella idea de *Logos* que él, en cambio, presenta como el principio del pensamiento represivo. Pero, puesto que tampoco puede volver a repetir las tesis originarias del marxismo, porque la situación de la sociedad tecnológica ha conducido a una forma de dependencia recíproca, «que ya no es la relación dialéctica entre el Amo y el Siervo, quebrantada en la lucha para ser reconocido por el otro, sino más bien un callejón sin salida que, como un círculo vicioso, encierra tanto al amo como al siervo» [3]; además, puesto que toda civilización posee esta función represiva y alienante en su proceso de producción, resulta que la revolución no puede surgir del interior de la sociedad industrial. De aquí su obligada postura ahistórica: dado que no es del proceso histórico de donde podemos esperar la revolución que lleve a la libertad, porque este

2. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione,* 1941, p. 118.
3. MARCUSE, *Op. ult. cit.,* p. 52.

proceso es historia de la razón represiva, el paso a la libertad se alcanzará solamente eliminando la represión de los instintos. En este punto se verifica una extraña contaminación de elementos marxistas y freudianos —elementos freudianos peculiares, porque el verdadero Freud defendió la represión como necesaria para la civilización—. Pero entonces la liberación no puede alcanzarse nada más que en el desencadenamiento de fuerzas primitivas y que en cierto modo podríamos llamar bárbaras por ser extrañas a la civilización; la liberación que brotaría del interior por el choque dialéctico entre las clases es sustituida en Marcuse por una liberación que viene desde fuera. Sólo estas fuerzas primigenias poseen la capacidad de eliminar las mañas de la represión productiva. Pero si toda civilización se fundamenta sobre esta represión productiva, su eliminación no conduciría sino a la vuelta de una situación muy primitiva de subdesarrollo.

No se equivoca en absoluto quien juzga que por este camino el término al que se llega no es más que una de las formas múltiples de catástrofe irracionalista de la idea revolucionaria; sin embargo, sería interesante demostrar que la catástrofe irracionalista está de algún modo inscrita en la idea de revolución como su conclusión necesaria. La contestación, pues, que se dice «total» resulta ser un levantamiento absurdo contra todo lo que existe; se transforma en activismo ahistórico, que no logra distinguir en el existente lo positivo de lo negativo, y que se encuentra en esta encruci-

jada: o busca una manera de evadirse de la realidad, confundiéndose, en la práctica, con los movimientos *beat* y *hippis;* o bien se une con movimientos ya existentes en el sistema que combate, quizá presentándose en posición de vanguardia y de estímulo, pero siendo en realidad sólo un instrumento.

El agotarse, tanto del pensamiento revolucionario marxista como de la ideología del progreso, desde los Turgot y Condorcet hasta los Saint-Simon y Compte, hasta el positivismo y el nuevo cientifismo, y, al mismo tiempo, el descubrimiento renovado y forzado de temas esenciales para el sistema de valores permanentes en la crítica de la sociedad actual, debería llevarnos a una visión de la historia contemporánea, para la cual resultan absolutamente inadecuadas las categorías habituales de tradicionalismo y de progresismo. Quiero insistir en este punto. La primera consecuencia, en efecto, del rechazo de los valores permanentes ha sido la sustitución del binomio «verdadero-falso» por el de «progreso-reacción». De aquí podríamos proceder en distintas direcciones: podríamos demostrar, por ejemplo, que los historiadores de la época contemporánea tienden hoy a reconocer que la aplicación de las categorías usuales y desgastadas de «reacción»,» «tradición» y «conservación» constituye un obstáculo que imposibilita a menudo la comprensión de los hechos.

Pero sobre todo, y con mucho gusto, aquí puedo citar las ideas de Eric Voegelin, hay que poner de relieve que la crisis de las ideas de revolución y

de progreso implica la crisis del ídolo más grande que se opone a la reafirmación de los valores permanentes: la idea de modernidad concebida como valor. Nótese que es precisamente a causa de la idea de modernidad por lo que se contesta la unidad del pensamiento griego y del pensamiento cristiano, empleando múltiples formas, pero que concuerdan todas al final en sustituir la trascendencia y normatividad de los valores absolutos por el movimiento intramundano de trascendencia. Voegelin ha señalado con una eficacia ejemplar el carácter neognóstico de la idea de modernidad, que sería el producto de la secularización de aquella visión joaquinista de la historia que sustituyó paulatinamente la opuesta visión agustiniana. Esta visión se ha hecho, a lo largo de los últimos siglos, tan general e incontrastada que empapa en su forma directa —como el modernismo— o en su forma invertida —como el pensamiento reaccionario— el pensamiento religioso mismo. Así ha puesto de relieve el carácter de elección práctica que está en la base de lo que es la sustancia de la inmanentización del *eschaton* cristiano. ¿No es lícito entonces preguntarse por lo menos si esta elección no manifiesta hoy su carácter nacional, cuando parece que un largo proceso histórico llega a su término? Podemos preguntarnos, en definitiva, si el deseo de socavar la falsa conciencia no manifiesta su eficacia precisamente para con aquellas formas de pensamiento que se proponen negar la idea de valores permanentes, precisamente porque desvela su aspecto ideológico, su orientación

no hacia la verdad, sino hacia el poder. La época actual asiste a la realización práctica de las afirmaciones derivadas de la idea de modernidad, pero dando lugar a una serie de evidentes contradicciones. A pesar de la diversidad de orientación entre los pareceres corrientes, hay que reconocer que lo que está en crisis no es la idea de la permanencia de los valores, sino precisamente el principio opuesto, aquel en que se apoya la crítica a la permanencia; y esto no por una resistencia antihistórica o moralística, sino porque ha sido desmentido por el veredicto histórico, del cual esperaba su confirmación.

II.

Notas para una filosofía de los jóvenes *

La «revolución» estudiantil cogió desprevenidos tanto a los intelectuales como a los políticos. Ha sido una «revelación», instantánea e imprevista, del estado de ánimo de los jóvenes; hay que tener el valor de admitirlo con claridad: nos hemos encontrado de pronto ante el fruto moral de los últimos veinte años y no preveíamos que fuera así, ni en el bien ni en el mal. Por encima de valoraciones, en favor o en contra, ha prevalecido el estupor.

No se puede aislar, ni lo han aislado tampoco los estudiantes, el problema de las reivindicaciones universitarias de otra cuestión mucho más amplia. La juventud contesta los resultados morales de los últimos veinte años y desprecia a los intelectuales de la generación ya adulta, tanto más cuanto se esfuerzan en parecer jóvenes y en adecuarse al progreso de los tiempos. Todo esto es como decir: lo que los jóvenes advertimos, el malestar que queremos superar, no encuentra correspondencia en los modelos, aun en los más avanzados, que

* Publicado en «Vita e pensiero», 1968, V, pp. 399-413.

la generación de intelectuales que se formó alrededor de los años cuarenta quiere ofrecernos; y eso porque nos encontramos frente a una situación moral nueva, que ellos no preveían y que ahora no saben tampoco entender. Aun los más extremistas entre ellos pertenecen al sistema que contestamos.

Estoy hablando de un contraste de generaciones: se me puede objetar que el concepto de generación es equívoco y ambiguo. Lo sé; pero pienso que es necesario utilizarlo aquí, en cuanto que es el más cercano a la realidad, aunque no haya sido sometido a un análisis exhaustivo. Examinemos la historia reciente de Italia: la generación que fue joven entre el 1943 y el 1945 «contestó» cuanto habían hecho los que fueron jóvenes entre el 1919 y el 1922; hoy su obra es «contestada» por los jóvenes del 1967-68. La correspondencia en el tiempo no podía ser más exacta: veinticuatro años. Desde 1919, en Italia, cada generación «contesta» el sistema: esta regularidad matemática le hubiera agradado mucho a Giuseppe Ferrari.

Estoy muy lejos, desde luego, de aprobar el «juvenilismo», como se verá más adelante. Pero queda aún en pie que la insatisfacción del joven para con el anciano es un hecho que hay que explicar; y por muchos aspectos negativos que tenga, por muchas manifestaciones desagradables a las que pueda haber dado origen, sin embargo, puede tener algunos factores buenos. Este análisis, que es al mismo tiempo una negación a la condena masiva como la justificación indiseminada, se hace necesario por una situación que se ha manifestado

cargada de más peligros de los que aún las personas de «probada experiencia» pudieran imaginar (porque, por maduras y reflexivas que sean, siguen pensando que la rebeldía juvenil tiene la misma forma que la de ellos cuando eran jóvenes); sin embargo, esta situación permite mantener todavía un residuo de esperanza.

1. *La contestación*

Se dirige contra la sociedad del bienestar o tecnológica o tecnocrática u opulenta, como se la quiera llamar. Pero hay que comprender que por sociedad del bien-estar se quiere indicar la que considera el bienestar como fin; esta precisión es indispensable, porque muchas veces se considera como tal aquella sociedad que, movida por la conciencia moral y religiosa de la unidad del género humano o, sencillamente, por el deseo de eliminar tiranteces revolucionarias (dos fines que pueden aunarse muy bien), quiere una mayor difusión del bienestar entre los menos favorecidos y subdesarrollados. Si la entendiésemos así, ¿cómo podríamos no aprobarla? La sociedad del bienestar no tendría otro fin que la eliminación definitiva de la esclavitud; sería entonces algo exigido por los valores morales tradicionales, aunque éstos, para conseguir su nueva actualización, deban sortear obstáculos distintos a los del pasado.

Es cierto, en cambio, que hace falta distinguir bien entre estos dos significados, ya que la so-

ciedad actual, aunque diste mucho de haber triunfado, es la sociedad del bienestar *en el primer sentido*. Esta observación no es superflua, porque la falta de distinción ha hecho que la mayoría de los intelectuales católicos hayan estado muy poco sensibles a la novedad de la situación, y no se hayan dado cuenta exactamente del continuo decaimiento de los valores religiosos y morales, consagrados por la tradición, que hasta la experiencia más elemental pone ante sus ojos.

El objeto de la contestación es el sistema «occidental», de la posguerra en su «totalidad», tal y como se ha constituido, como alternativa al comunismo; pero dicha alternativa es tal que el mismo revisionismo ruso pretende insertarse en ella como uno de sus polos hegemónicos. En definitiva: los intelectuales de izquierda saludarán en general al nuevo «curso» ruso como un proceso de democratización; y han continuado así el juicio expresado por aquellos (entre nosotros, en primer lugar, Salvemini) que en 1917 habían recibido la obra de Kerenski, como la de qüien pretendía colocar a Rusia en la órbita de las potencias democráticas, apoyando con ello la interpretación ideológica de la Primera Guerra Mundial como lucha de las democracias contra las potencias autoritarias. Entonces la misma historia se encargó de mofarse de semejante juicio; hoy el juicio exactamente simétrico es objeto de irrisión para los jóvenes.

Pasemos a los aspectos morales de la sociedad del bienestar entendida en el primer sentido. Para hacer el tema más sencillo quiero partir de algunas

magníficas observaciones de Félix Balbo: "... cuando el fin de la sociedad no es el de la «vida buena», sino el del «bienestar», es decir, el de la mayor satisfacción posible de los gustos y de los apetitos —no importa si son los más elementales y necesarios, o refinados y eventuales—, la filosofía se hace verdaderamente superflua. Desde el momento en que los términos habituales con que los filósofos hablan de su trabajo o juzgan las filosofías, ya no son, en primer lugar, «verdadero» y «falso», sino «importante» e «insignificante», original y banal, herético y dogmático, sincero y retórico, progresista y reaccionario, etc., se puede decir que la confianza en el quehacer filosófico, en la filosofía como tal y no sólo en esta o en aquella filosofía está minada en sus mismas raíces" [1].

Si leemos estas palabras con atención deduciremos de ellas tres verdades esenciales:

1) Que cuando se hace del bienestar el fin de la sociedad, la filosofía en cuanto tal debe ser eliminada. Lo que queda es la ciencia, de la que, a lo más, la filosofía estudiará la metodología.

De aquí renacen con nueva vida todos y los peores recursos de finales del siglo XIX: el mito de la Ciencia y de la Evolución. Porque la Ciencia o, para ser más exactos, la ciencia moderna puede estudiar al hombre sólo en cuanto animal de espe-

1. Balbo, *Opere*. Ed. Boringhieri, Turín, 1963, pp. 364 y 366.

cie y grado superior. Esta es su limitación, no su culpa; pero cuando la filosofía abdica en favor de la ciencia y se hace su esclava, la diferencia *cualitativa* entre hombre y animal se pierde.

Por causa de la elevación de la ciencia a modelo absoluto de conocimiento desaparece la interioridad (la pérdida del pudor no es más que un aspecto sensible de esto; ¿qué lugar puede reservarse aún al pudor si la ciencia lo *objetiva* todo?), y la absolutización del cientifismo debe marcar también el fin definitivo de toda religión (teología de la «muerte de Dios», etc.). De esta reducción del hombre a animal [2] se espera que, cuando las necesidades materiales del hombre se hayan satisfecho plenamente, desaparezcan todos los instintos agre-

2. Esta afirmación se debe entender *al pie de la letra.* Max Scheler ha ilustrado decisivamente la tesis tradicional de la distinción *cualitativa* entre hombre y animal, demostrando que no es el resultado de la observación empírica, sino una consecuencia de la idea de Dios y de la doctrina que muestra al hombre a Su imagen. Por esto la *primera tesis,* o presupuesto inicial del pensamiento evolucionista, positivista, pragmatista, etc., es la destrucción del carácter cualitativo de esta diferencia, para sustituirla por una simple diferencia de grado: el hombre es un animal que se sirve de signos (el lenguaje), etc. (cfr. *L'homme et l'histoire,* pp. 29 y ss.). Este punto es de capital importancia para entender el mundo contemporáneo. Puesto que la sociedad del bienestar se caracteriza por el fin de conservar e incrementar la animalidad del hombre, tiene un *nexo sustancial* con la cultura positivista y evolucionista; irreligiosa por esencia, puede tolerar la religión, pero sólo en cuanto que trata de conformarse a través de compromisos a tales concepciones; de lo contrario, la rechaza y la apaga lentamente, sin necesidad de recurrir a persecuciones directas.

sivos: esta es la utopía típica de la sociedad del bienestar.

2) Se ha difundido muchísimo que la mala fe se ha extendido ampliamente, sobre todo entre los intelectuales. Pero no se ha resaltado suficientemente la conexión entre esto y el desarrollo de la sociedad del bienestar. En efecto: una sociedad que elimine los juicios emitidos en base a los términos de verdadero y falso admite el *derecho a mentir,* a la mala fe; cosas que se considerarán lícitas si llevan a quienes lo practican a un resultado positivo. Juicio que, en definitiva, es sólo una variante de la célebre frase de Nietzsche sobre la historia de la moral, como historia de la justificación de los delitos que han tenido un éxito favorable.

3) La oposición a la sociedad del bienestar no se puede llevar a partir de una postura reaccionaria, por la sencilla razón de que la oposición entre «progresista» y «reaccionario» forma parte de su lenguaje. «Reaccionario» es el que se opone al progresista, convencido, en el fondo, de que ya ha perdido la batalla.

Criticar de verdad la sociedad del bienestar es rebasar la oposición entre progresista y reaccionario.

Hay que añadir dos consideraciones concernientes a la relación entre marxismo y sociedad del bienestar y al carácter de novedad y de antitradi-

ción de la segunda. La filosofía, que está implícita en la sociedad del bienestar, es el desarrollo radical de aquel momento del marxismo cuando se presenta como «relativismo absoluto» (consecuencia del materialismo histórico); desarrollo tan riguroso que llega a la eliminación del otro momento, por el que se presenta como pensamiento dialéctico y como doctrina sobre la revolución. En pocas palabras, marca la victoria del positivismo y sociologismo sobre el marxismo; de un positivismo que se ha quitado los aspectos románticos propios de sus formas decimonónicas.

Pero con esto ha conseguido un nivel de impiedad más elevado que el marxismo. Porque el marxismo, aun siendo rigurosamente ateo, aun negando toda revelación y todo elemento sobrenatural, es, en su versión comunista, una religión en la que el Futuro sustituye lo Eterno, a la Totalidad, al Absoluto y a la Ciudad de Dios.

Por el contrario, la sociedad del bienestar es la única en la historia del mundo que no tiene su origen en una religión, sino que surge esencialmente contra una religión, aunque paradójicamente esta religión es la marxista (pero que posteriormente la crítica se extiende a cualquier forma de religión). No casualmente el punto de vista de su intelección se resume en las dos siguientes afirmaciones: aceptación de la muerte de Dios y posición crítica con respecto al marxismo, en cuanto que todavía, a su modo, es religioso. De esta novedad deriva su antitradicionalismo; su perspectiva histórica es, sustancialmente, la si-

guiente: en la historia hay una pausa definitiva representada por la Segunda Guerra Mundial; no se ha derrotado sólo al fascismo y al nazismo, sino a toda la vieja tradición europea; fascismo y nazismo se deben interpretar como fenómenos consecuentes del miedo al progreso histórico o, como se suele decir hoy, de la trascendencia, en su significado intramundano. Como consecuencia de tal juicio, que se refiere a la tradición es siempre, cualquiera que sea su conocimiento, un «reaccionario» o un «fascista» (términos que inadecuadamente se identifican).

Más aún, la sociedad del bienestar es intrínsecamente *totalitaria* en el sentido de que la cultura está completamente subordinada a la política. Tomo la cita de un reciente escrito de Umberto Segre: «En estas condiciones, el pacto Estado-grandes empresas asume como única regla la eficacia y el crecimiento productivo. Todo se le deberá sacrificar. Galbraith tiene la honradez de declararlo: la tecnología es siempre buena; el incremento económico es siempre bueno; las grandes administraciones tienen como norma interna el incremento indeterminado; el consumo de los bienes que producen constituye el máximo de la felicidad; y nada debe interferir en la confrontación que adapta tecnología e incremento económico y aumento del consumo. Una sociedad configurada de esta manera no admite autonomías de superestructuras culturales, religiosas y políticas... La cultura es, por definición, mercancía de consumo, o, cuando se busca y aprecia científicamente,

es a su vez instrumento para un ulterior incremento de eficiencia y producción» [3]. Alguien podrá indicar que tal sociedad respeta las formas democráticas; pero tal argumentación es muy débil, ya que no hay poder que no las respete cuando dispone de instrumentos eficaces de control y de opresión real.

Puede parecer que con esto me he alejado del tema de las agitaciones estudiantiles. Sin embargo, me parece haberme colocado en las condiciones *mínimas* para comprenderlas.

De lo dicho resultan claras dos consecuencias:

1) Que la inquietud y la intolerancia de los estudiantes y su desconfianza hacia los mayores serían por sí mismos fenómenos positivos; expresan la rebelión de la naturaleza humana contra el proceso, a la vez de desacralización y deshumanización, característico de las dos sociedades ateas: la marxista y la opulenta, la primera de las cuales tiene como fin, junto al del desarrollo económico, de influir en la segunda; no quieren pertenecer a este sistema en calidad de instrumentos, cosa que sucedería necesariamente, ya que la sociedad del bienestar no conoce otra cosa que los instrumentos; y al querer afirmar su humanidad hacen bien. El fallo está en que se desvían —como veremos— hacia el extremismo.

2) Que los estudiantes se han dado cuenta, a través de su trabajo, del nexo entre las condiciones

3. En la revista «Ideologie», 1968, p. 29.

de la escuela y el sistema social que se indica. Leo como ejemplo en un folleto suyo que las investigaciones de las facultades humanistas no sirven «más que para aumentar el prestigio de quien las desempeña y los institutos de investigación de las facultades de ciencias se han convertido en la práctica en una prestación de la industria que financia y controla la investigación»; y que la Universidad es una estructura feudal, cuyo blasón es «la investigación». Dejando aparte la evidente exageración juvenil, debemos reconocer que se ha perfilado una línea tendencial. Porque una vez que el criterio de lo verdadero, como criterio vivido, se ponga aparte y se sustituya por los de lo original, lo importante, lo nuevo, lo sincero, lo auténtico, lo herético, lo progresivo, etc., es inevitable que lo único que cuenta es la afirmación de sí. Por lo tanto, en el caso de la escuela —en la que se refleja el clima moral de la sociedad, aun encontrando resistencias que a la larga se vencerán— lo que vale es el prestigio del docente; y una investigación con la sola finalidad de su aumento no resultará, por esmerada que sea, más que como preciosa y académica. De manera que no sirve para nada, dice el mismo opúsculo: con lo que los jóvenes tienen razón al indicar que no les ilumina sobre las posibilidades que deberán elegir en la realidad. Es muy fácil deducir de esta primera característica todos los defectos esenciales en la escuela universitaria de la sociedad del bienestar; en las escuelas humanistas dominarán un extrínseco filologismo o un hermetismo; en las cientí-

ficas, un tecnicismo al servicio de los grandes feudos industriales; en torno al profesor, un pequeño grupo de futuros vasallos y los otros, los excluidos. He leído, aunque me cuesta creerlo, que en una facultad se han hecho para una asignatura seiscientos exámenes en dos días; por lo tanto, el encuentro entre el profesor y la mayor parte de los alumnos ha durado cinco minutos, en los que el profesor hacía el papel de juez y el estudiante, más que de examinando, de acusado.

No insisto más en los aspectos de una situación que es ya conocida por todos. Lo que me interesaba era achacar los defectos a la naturaleza de un sistema que, aunque no esté perfectamente actuado y al que todavía es posible resistir, sin embargo, está también en proceso de realización. Al final de la guerra, y ante la amenaza comunista, se presentaban dos cambios posibles: un despertar religioso o la sociedad del bienestar. No es éste el momento de explicar por qué se ha elegido el segundo. En cierta manera era difícil que esto no sucediera sin la aparición de grandes personalidades religiosas[4]; pero el movimiento se hubiese

4. En su reciente libro *Cordula,* URS VON BALTHASAR ha escrito que, para soportar el esfuerzo sobrehumano que la situación de hoy le impone, la Iglesia necesitaría no sólo teólogos, sino santos «como figuras que desempeñen la función de faros». Y es curioso observar que el mismo pensamiento había sido ya formulado, poco después del final de la segunda guerra, por Benedetto Croce, que, por muy laico que fuese, había sentido profundamente el carácter religioso de una crisis que se ha acentuado más aún: «Pero he vuelto a uno de mis

podido al menos contrastar y contener si los intelectuales se hubiesen concienciado de lo que la sustitución del ideal del «bienestar» por el de la buena vida comporta; y si no hubiesen —en gran parte— traicionado su tarea, a través de la búsqueda de una general «desmitificación», entendida en realidad como crítica de toda «autoridad» de los valores, que acompaña como justificación cultural el proceso de abolición de lo sacro, que es esencial en la sociedad opulenta. De donde al propagarse en las mentes, sin encontrar gran resistencia, el renovado sansimonismo en el que se debe reconocer la ideología que unifica a católicos y laicos en la sociedad del bienestar (Saint-Simon es el verdadero inventor de la mentalidad tecnocrática) con las inmensas devastaciones que ha producido; también en los católicos, porque, a mi modo de ver, el nuevo modernismo católico debe necesariamente encontrar en su proceso el «nuevo cristianismo» sansimonismo y ser absorbido por él, hasta repetir el proceso de Saint-Simon a Comte, disolviendo el cristianismo en una vaga religión de la humanidad; ese «nuevo cristianismo» con respecto al que se debería hoy reemprender

pensamientos que, a fuerza de repetirlo, corre el riesgo de convertirse en una fijación. Al pensamiento que la crisis presente en el mundo sea la crisis de una religión que restaurar, reavivar o reformar, y que para socorrerla no son suficientes los políticos y los guerreros, sino que son necesarios los genios religiosos y apostólicos, de los que nosotros, sin ver su presencia, no por ello no anhelamos la necesidad en nuestros corazones, como una tardía invocación.»

la crítica decisiva que le hizo Rosmini, en un ensayo casi desconocido [5].

2. *El extremismo*

Debemos recurrir a la consideración de tal devastación si queremos explicar el realísimo y positivo malestar que ha tomado forma en la juventud; y es tal que cambia el optimismo inicial en el pesimismo más amargo.

Ha aparecido, bajo una forma aparente de intrasigencia y de consecuencia, en una precisa función, aunque inconsciente, de extrema radicalización de los males del orden existente, un extremismo que es el puro pasivo (idealmente), producto de la sociedad del bienestar. No vale indicar que es un extremismo compartido por poquísimos; porque la minoría que la ha aceptado ha conseguido imponerse en varias de las mayores universidades.

¿Por qué puro producto? Porque acepta inconsideradamente al estado de escoria fragmentaria de los principios ideales que están en los comienzos del proceso que ha conducido al sistema actual; sistema que quisiera debatir.

5. *I Sansimoniani,* escrito alrededor de 1830, publicado en 1840, y ahora reeditado, junto con otros ensayos fundamentales para darnos a comprender la formación del pensamiento de Rosmini, en el opúsculo *Storia dell'empietà,* Sodalitas, Domodossola, 1957.

Consideremos su premisa: el *mito juvenil*. Los jóvenes siempre tienen razón porque expresan el sentido de la historia en movimiento, y la tarea de los intelectuales es la de interpretarlos; esto nace de la izquierda hegeliana y está en conexión con todos sus temas filosóficos. No sé si la autoridad de Santo Tomás goza aún de cierto crédito entre los jóvenes católicos. Suponiendo que cuente aún algo, se puede observar cómo piensa de otra manera: para él la edad de la sabiduría metafísica era normalmente la *senectus* entre los cincuenta y los sesenta años [6]. Es desconcertante observar cómo el tema «de los jóvenes», inicialmente filosófico, acompaña el proceso que llevará a la negación de la metafísica y de la teología. La curiosa indicación de Santo Tomás no está escrita casualmente.

Es verdad que se apela a dos maestros: Mao y Marcuse. Pero veamos.

Del maoísmo poco se sabe con certeza; hay un solo dato curiosísimo: que el marxismo en China está vitalizado por un fuerte espíritu nacionalista. En la teoría y en la práctica de la revolución, los chinos han buscado el instrumento de liberación de humillaciones sin nombre, que duraban desde que se interrumpió el gran plan del padre Matteo Ricci. Su marxismo es por lo demás elástico y totalmente subordinado a la liberación nacional. Se trata de liberarse de la sujeción también con re-

6. En el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo: IV Sent., dist. 40.

lación a Rusia; cuando en Rusia regía aún la ortodoxia se elaboró la ideología de las «cien flores»; cuando Rusia se encaminó por la vía del amado revisionismo, entonces se proclamó la intrasigencia doctrinal que domina hoy. Las fórmulas maoístas también pueden estar conformes con el marxismo auténtico, pero se da el hecho de que paradójicamente no se han encontrado por la vía clásica, sino por la nacional. No se puede, en fin, ser maoísta sin ser de nacionalidad china. Se puede pensar que los jóvenes llenan el espíritu religioso a su modo, que informaba el marxismoleninismo original. Sin embargo, hoy el marxismo puede conservar este aspecto sólo en los países subdesarrollados; y buscar las condiciones de subdesarrollo no es posible; es algo tan absurdo como buscar imponer la ignorancia. ¿Se puede pensar tal vez en un acuerdo entre estudiantes y trabajadores para restablecerla?

Pasemos al otro maestro: Marcuse. Con respecto a su pensamiento se debe observar que ha entendido muy bien desde hace varios años [7] la relación entre filosofía y revolución en Marx. Recientemente ha indicado la necesidad que tiene el marxismo de ceder con respecto a la sociedad tecnológica [8]:

— Ha indicado en *El hombre tiene una dimensión* una crítica rigurosa de la sociedad tecnológica,

7. Cfr. Marcuse, *Razón y revolución*, 1941.
8. En Marcuse, *El marxismo soviético*, 1963.

que, sin embargo, es la simple verificación de las previsiones de los escritores tradicionalistas y reaccionarios, por ejemplo, Guénon.

— Por otra parte, para él es un axioma que las negaciones metafísicas y teológicas pronunciadas por Feuerbach y Marx no se pueden poner nunca más en discusión. Por tanto, el camino de salida al que se ve obligado es una vaga utopía sobre la rehabilitación de los instintos y sobre la conciliación entre la razón y el sentido. Dicha de otra manera más elegante, está destinada a no diferenciarse gran cosa, cuando se popularice, de las teorías del Reich sobre la revolución sexual. Por lo tanto, una revolución antipuritana es lo que él sabe proponer: un verdadero hierro de leño, por una razón histórica intrínseca, que la política de los puritanos fue el primer modelo de la acción revolucionaria y que el motivo puritano es esencial a toda postura revolucionaria seria; se pueden encontrar fácilmente ejemplos en la historia. Marcuse puede ser definido como el filósofo de la *descomposición de la revolución.* Pasando del maestro Mao al maestro Marcuse (autores que, por lo demás, no se pueden conciliar), los revolucionarios del movimiento estudiantil llegan a la contradicción pura.

No se puede negar que el pensamiento de Marcuse tiene un interés real, pero exactamente por los motivos contrarios a aquellos por los que hoy se le invoca:

— Sirve para mostrar el nihilismo, apenas literalmente enmascarado por la continuación de los motivos schillerianos sobre la libertad y sobre el juego, al que debe llegar un pensamiento que, por un lado, acepte las negaciones de Feuerbach y de Marx, y, por el otro, implique rigurosamente en la crítica las afirmaciones del marxismo y las del pensamiento que sostiene la sociedad tecnológica.

— Sirve también para iluminar cómo el pensamiento revolucionario saca su fuerza siempre de la apropiación de los temas de la crítica contrarevolucionaria; ya Saint-Simon y Marx lo habían hecho; Marcuse lo vuelve a hacer un siglo después con distintas condiciones sociales. Pero esto sirve también para mostrar cómo la crítica del pensamiento revolucionario no se puede mover a partir de un punto de vista reaccionario (de vuelta al pasado); cuando se presenta como solidaria con tal posición, su reabsorción por parte del pensamiento revolucionario es inevitable.

— Además es también verdad que si se quieren unificar a Marx, Freud y Heidegger —los tres ídolos de la generación de los ancianos— no parece que exista otra forma que la que Marcuse ha propuesto. En esto también se manifiesta la estrecha dependencia de los nuevos rebeldes con sus padres.

Se ha dicho que los extremistas redescubren inconscientemente el fascismo de los orígenes, en

su momento inicial negativo y anárquico. Es una observación que merece tenerse en cuenta. De hecho, no hay un solo tema del extremismo estudiantil que no sea un reencuentro de los motivos del primer fascismo. El «yo quiero» indeterminado; el derecho de poder que tiene la juventud en cuanto que representa la vida; el momento dialéctico buscado en la juventud y en la generación más que en la clase; la pretensión de ir más allá, en posición revolucionaria, de la burguesía y el comunismo; la idea de una revolución que salga de los estudiantes; la negación y la actividad (recordemos que el fascismo se presentó inicialmente como antipartido); el antiintelectualismo como aversión a la cultura del libro; el mito de lo nuevo a toda costa.

Sin embargo, no es necesario ir más allá en las analogías; el fascismo original tenía aún un contenido en la idea de nación; después de la negación de toda autoridad de los valores no queda más que la pura y total negatividad, la voluntad de una indeterminada aproximación a la «nada». El reciente «movimiento estudiantil» ha disociado los dos momentos del fascismo original: el anárquico y el nacionalístico. Ha permanecido el anarquismo de tipo fascista, distinto del puro anarquismo, porque éste se caracteriza por un aprecio y una voluntad a lo imposible, que le confiere, ante los ojos de los oponentes, un cierto encanto moral. Mientras que el anarquismo fascista es voluntad de poder, y en cuanto tal asume una dirección totalitaria. Las señales de la mentalidad totalita-

ria. Los rasgos de la mentalidad totalitaria —incluso en el sentido de un totalitarismo de la destrucción— están bien claras en el nuevo extremismo. Consideremos algunos de los temas sobre los que más ha insistido.

El ejemplo de las escuelas de Mao opuesto al de las escuelas soviéticas. Es decir, la educación debe venir de abajo en cuanto que los estudiantes conectan directamente con la voluntad del nuevo estado incorporado en una persona. En resumidas cuentas, el culto a la personalidad. Por lo menos Rusia, aboliendo el culto de la personalidad, intentaba liberarse de los aspectos que mezclaban comunismo estalinista y nazismo.

La soberanía pertenece a la asamblea de los estudiantes, por lo que todo profesor deberá someterse periódicamente a un examen ante el comité de estudiantes para controlar su grado de adecuación ideológica y cultural. Dejemos aparte el examen cultural, ya que los estudiantes no podrán hacerlo más que bajo los juicios de otro profesor más grato por sus ideologías. Nos importa más el ideológico. ¿De qué forma se desarrollará? Tal vez un test puede estar representado por un artículo que tuve ocasión de leer en una revista de la «nueva izquierda», en la que la figura de don Milani servía de ocasión para dirigir las más vulgares ofensas e injurias a la memoria de Pío XII.

Un ejemplo, pues, puede ser éste. El profesor deberá desarrollar el tema: demostrar cómo Pío XII ha sido para el antiguo catolicismo lo que Juliano el Apóstata fue para el paganismo; o como

ha sido un pontífice nazista; el resultado de la investigación ya está prefijado; y el profesor deberá esforzarse por documentar las tesis preestablecidas por razones políticas. De una manera más clara, esta escuela debería llamarse de la falsificación de la cultura.

Se dirá que a tales términos llegan muy pocos; sin embargo, es el resultado consecuente de la negación absoluta que tiene el fin predeterminado de alcanzar la negación de la cultura.

El extremismo no representa la intransigencia y la consecuencia de la reacción contra la transformación feudal de la universidad. Contraria es la posición de aquellos que no logran concebir la universidad más que como feudo; y que quieren sustituir el blasón «investigación» por otro, el de la subordinación de la cultura a la política. Proponen el viejo tema, que los comunistas no osan sostener, de la *partidariedad* de la filosofía y de la cultura en general. En el interior de una sociedad que esperamos conserve su función de garantizar la libertad, queremos implantar un modelo de «estado totalitario de la universidad». Las declaraciones ultrademocráticas cuentan poco; ¿hay necesidad de recordar que todo totalitarismo incipiente habla siempre de absolutas reivindicaciones democráticas?

Que los extremistas se consideran a sí mismos como los más radicales e integrales antifascistas es cierto. Pero hay antifascismos y antifascismos; y el suyo es el que resulta de la negación del momento nacionalista y tradicionalista del fascismo;

han operado, esta es su originalidad, una disociación, por lo que del fascismo sólo mantienen el momento anárquico.

Por otra parte, no se debe ser demasiado severo con los extremistas, porque esto nos llevaría a ignorar las equivocaciones de los anteriores. Son ellos los que no han sabido dar a las nuevas generaciones un sereno juicio histórico sobre el fascismo. Y es consecuentemente lo que los jóvenes, que no lo han vivido y de lo que han oído hablar como un fenómeno delincuente o poco menos, han descubierto el peor de los aspectos, creyendo llevar el antifascismo hasta el grado extremo. Sólo la historiografía, la auténtica y no la partidaria, puede inmunizar de ciertos males; en el fondo del contraste de las generaciones existe una carencia historiográfica. ¿Cómo explicarla? Por complejas que sean las razones, ya se ha indicado la esencial; es un interés de la sociedad del bienestar mantener la interpretación apocalíptico-demonológica del fascismo, y observemos cómo es a partir de ella cuando encuentra explicación la forma de las revueltas estudiantiles. ¿De qué otro modo tal interpretación puede repercutir en los jóvenes sino en un estado de espera milenarista (el progreso científico no destruye el arquetipo milenarista) de lo absolutamente nuevo y en la consiguiente actitud destructiva con respecto a toda tradición? La sociedad del bienestar vence así a la revolución constriñéndola a la forma del negativismo puro.

Aquí se impondría, a mi modo de ver, una reflexión muy importante. Dado que el fenómeno

de la revolución estudiantil es mundial (aunque, naturalmente, se debe distinguir cuidadosamente entre los movimientos que se dan en la llamada sociedad occidental y los de los países comunistas, respecto a los cuales el razonamiento sería muy diferente), y dado el carácter filosófico, sobre el que he insistido bastante, de la historia contemporánea, sería posible preguntarse si la forma que ha tomado no revela el fin de una esencia: la de la revolución como sustitución de la política por la religión en la liberación del hombre. Este punto esencial ha tenido su última expresión en el marxismo, que realizándose históricamente ha dado lugar a su opuesto, la sociedad del bienestar: que no es posible sobrepasar por el camino de la revolución, sino sólo por el de la restauración de la dimensión religiosa y de la autoridad moral de los valores.

Por otra parte, también otra esencia ha llegado a una crisis definitiva: la idea de Utopía. Utopía y revolución se distinguen de modo radical. La primera es el sueño de un mundo del que se han eliminado los conflictos; la segunda, por el contrario, tiene un carácter realista, y quiere llegar a la sociedad de los libres y de los iguales por medio de la máxima agudización de los conflictos. El mundo occidental ha pretendido demostrar que el contenido de la utopía, que en el fondo no es más que la garantía del bienestar para todos, es realizable (en parte ya se ha realizado, valga como «modelo» los países escandinavos). Pero con esto ha quitado a la utopía el contenido sin satisfacer

la profunda necesidad que la genera: «El profundo sentimiento del ser humano de encontrarse lanzado en la existencia sin una verdadera necesidad» (J. Servier). Privada de su contenido, la utopía se ha unido con una revolución puramente subversiva y destructora. De aquí la extrema importancia ideal de la presente agitación universitaria; como relámpago que ha alumbrado por un momento, porque pronto vuelve a entrar en las categorías habituales [9], la efectiva situación moral, y ha mostrado la inadecuación a la realidad de la cultura que hoy prevalece. Idealmente ha confirmado las tesis sostenidas por la tradición del pensamiento católico (citemos entre los contemporáneos a Gilson, Maritain, Journet y Urs v. Balthasar) sobre el pensamiento utópico y revolucionario, sobre cuya disolución dan testimonio; al mismo tiempo que ha demostrado la inadecuación de la crítica tradicionalista y reaccionaria al presente, porque tiene el destino de ser captado por el pensamiento revolucionario o de arruinarse en el modernismo. Sin embargo, prácticamente por su ausencia de contenido se presta a ser instrumentalizada. ¿Por quién?

9. Inicialmente nacía de las contraposiciones habituales de fascismo y antifascismo; por lo que el objeto de contestación era la sociedad que se ha formado después del final de la guerra, a la que ninguno podrá calificar de «fascista». Pero el extremismo, precisamente por su carácter de fascismo *invertido* y el consiguiente cambio de esta inversión con el antifascismo más radical, la ha hecho entrar ahí.

3. *La instrumentalización política*

Los extremistas quieren ir más allá del aburguesado partido comunista y rechazan el ser instrumentalizados. Su eslogan es: «contra todos los partidos, porque va contra el sistema». ¿Cómo, pues, ha sucedido que la actitud de los comunistas, para los que mantener el monopolio de la causa revolucionaria es esencial y a los que no se les puede acusar de ternura para con los herejes, ha sido sustancialmente benévolo? Evidentemente, porque los han considerado recuperables [10]. Esto confirma el diagnóstico que se ha hecho antes. Para el comunista, los absolutamente irrecuperables son los anarquistas puros; los fascistas son recuperables después de un viaje que puede ser largo o brevísimo.

Si el movimiento hubiese sido solamente de naturaleza maoísta, no hay duda de que habría venido la condena. Si esto no se ha dado ha sido por la participación de los católicos de izquierda. El término es ciertamente vago: pero en él incluyo a aquellos católicos que unen el desacuerdo de la Democracia Cristiana con las posiciones ideales neomodernistas. De lo que se ha dicho resulta ya bastante claro cómo la contradicción ha sido aceptada por los extremistas, pero además ha sido erigida en principio: quien más se contradice, más

10. Este escrito estaba ya realizado cuando se publicó, confirmándolo, la resolución del Comité Central del Partido Comunista Italiano.

razón tiene. Ahora bien, sobre el terreno de la contradicción no hay duda que los católicos de izquierda merecen el gran premio. Porque, por una parte, querrían dar un carácter religioso a la revolución, pero tal carácter religioso está ligado en el comunismo al ateísmo; por otra, quieren separar el comunismo del ateísmo. Pero ¿cómo pueden hacerlo si no es a través de la separación entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, es decir, a través de aquello que es la premisa teórica del revisionismo comunista y de su inserción en la sociedad del bienestar? Llevan más de veinte años en esta contradicción, que en realidad es insuperable; así que han optado por olvidarla, sin renunciar a dar «testimonio». Por lo tanto, están con un pie en la revolución más feroz y con el otro en el comunismo de rito soviético. Situación óptima para servir de mediadores en la recuperación.

No hay necesidad de insistir demasiado sobre la necesidad en la que el movimiento está prisionero; como para los primeros fascistas, no hay otra posibilidad política para los rebeldes, excepto la de unirse con una de las fuerzas del sistema, pero no ya en calidad de guías, sino de instrumentos. En la unidad de las izquierdas tendrán la función de guardias de asalto y de gastadores. Dejar a otros los tareas subversivas, apoyar, presentarse sucesivamente como principio del orden, lograr el control son las mejores ocasiones para el partido comunista.

4. *Conclusión*

En esta mirada a la relación de las generaciones, la situación se presenta incierta; no se deben subestimar los peligros, que son bastante graves, pero tampoco descuidar las posibilidades positivas. La diferencia que separa la minoría extremista del resto de los estudiantes no está en la necesidad, admitida universalmente, de la contestación. Sino en el hecho de que, si para los estudiantes más serios la contestación es *un problema*, para los extremistas, en cambio, es *una solución*. ¿Desde qué punto de vista se ha mirado? ¿Por qué la mayoría ha aceptado tan frecuentemente (aunque no en todas partes) o sufrido las posturas de pocos activistas? La razón es simple: no había soluciones de recambio; por esto, en la práctica, no se ha hecho sentir demasiado. Esto ha dependido de un hecho que es necesario escribir con todas las letras: la cultura destructiva con respecto a la tradición ha ocupado, en los últimos veinte años, el campo del presente, sin encontrar una oposición fuertemente empeñada; la cultura que debía haber mediado entre la novedad y la tradición, a menudo se ha refugiado en el estudio del pasado y en la especialización; como si lo que sucedía en el mundo de la política y de la sociedad, incluso de la misma valoración moral, no le incumbiese.

De un examen desapasionado de la situación se deriva esta enseñanza: si la nueva generación ha sido sensible a argumentos, sustancialmente infantiles, se debe a la falta de una cultura verdadera-

mente seria y adecuada, apta para guiarlos en sus elecciones. Ciertamente se debe admitir que el crear dicha cultura no es fácil, dada la enorme complejidad del mundo contemporáneo; y que no se trata de un trabajo ordinario, ni tampoco de una voluntad empeñada. Todo el trabajo posible y el máximo interés de la voluntad no son suficientes para encontrar ideas que resuelvan la cuestión; sin embargo, es verdad también lo contrario: que sin este interés y atención tales ideas no pueden jamás hacerse presentes; los intelectuales deben tomar conciencia de que la «revolución estudiantil» no ha sido un episodio de carnaval, sino un signo providencial para concienciarles de su responsabilidad; y si la oposición debe ser férrea con respecto a las imposiciones y a las propuestas que no dependen más que de la tentación totalitaria, sin embargo, debe ser distinta la actitud con respecto a la genuina, aunque confusa, incomodidad moral.

III.
Tradición e innovación *

1. *Unidad del fenómeno progresista*

Tradicionalistas y progresistas. En otro tiempo estos términos se usaban como adjetivos: así, por ejemplo, el radical, presentándose como monopolizador de la idea de progreso y guardián de los valores de la Revolución Francesa y de «las afirmaciones de la conciencia moderna», se llamaba progresista respecto al católico; así también el socialista, viendo en la filosofía política del radical la expresión de los intereses y del deseo insatisfecho de ganarse un sitio en la sociedad, arrancaba al burgués el derecho a llamarse progresista. Hoy tienen la tendencia a poseer un sentido como sustantivos. En todas partes se ha establecido una línea divisoria entre tradicionalistas y progresistas, y el progresista de cualquier color se siente más cerca de otro progresista que no del tradicionalista de su mismo partido. Así, la distancia entre un

* Comunicación en la Convención de estudio del Comité Católico Docente Universitario, *Autoridad y libertad del devenir de la historia,* 23-25 de mayo de 1969.

progresista laico y el progresista católico es, sin duda, hoy menor que la que hay entre un tradicionalista y un progresista católico [1]. Los progresistas católicos y laicos no reparan tanto en la metafísica que los divide, sino en su acuerdo en los juicios de valor sobre el mundo contemporáneo. Así pude leer en la portada de un libro reciente que proponía, en efecto, un acuerdo entre católicos y comunistas «teísmo militante, ateísmo militante, cara y cruz de una misma moneda»; es fácil ver cómo esta frase tiene, por la definición filosófica del carácter del progresismo, un significado superior al que parece a primera vista. Así, para los extremos de los grupos católicos no hay proposición atea o blasfema que no pueda ser justificada como reacción a las deformaciones conservadoras o tradicionalistas de la religión. Pero, por otro lado, ¿hace falta de verdad pensar en los elementos más extremos? Espíritu y testimonio cristiano surgieron cuando se pusieron de moda entre los católicos los términos de testimonio y de presencia, en oposición a los de conquista, de defensa o de valuarte: ahora sería fácil sacar de sus páginas una ontología de juicios favorables, o en algunos casos entusiastas, sobre escritores no sólo declaradamente anticatólicos, sino abierta-

1. El discurso, tan frecuente hoy, sobre el cristianismo «anónimo» o «implícito», aunque pronunciado por teólogos de gran fama y disimulado bajo un lenguaje hermético, no se puede entender verdaderamente si no lo remontamos a sus raíces históricas, que están precisamente en este carácter unitario del fenómeno progresista.

mente inmorales según los criterios de la antigua moral laica.

La línea de división se ha establecido en todos los lugares sin excluir la parte comunista: en el interior del mismo comunismo se habla hoy de dogmatismos y de cerrados, de progresivos, abiertos y dispuestos al diálogo. Tradicionalismo y progresismo han llegado a poseer un sentido como sustantivos, lo mismo que en el siglo pasado liberalismo y socialismo.

Esta sencilla consideración nos lleva a poner de relieve dos cosas. La oposición se ha hecho extremada, es decir, la crisis de los valores en la cual estamos viviendo no tiene antecedentes en la historia de la civilización. Además, el progresismo declara la muerte de los antiguos ideales, pero al mismo tiempo no sabe definir, más allá de la negación, los nuevos ideales; afirma que están en gestación, pero todavía no sabe anunciar su nacimiento. Quizá la característica más nueva de la situación de hoy es precisamente ésta; en otro tiempo era la aparición de un nuevo ideal, lo que ponía en crisis los ideales existentes, discriminando entre ellos, salvando algunos, negando otros; hoy se parte de la negación total, y el nuevo ideal queda sin determinar precisamente en dependencia de esta totalidad de la negación.

2. *A la búsqueda de su génesis*

El fenómeno progresista de hoy es, por lo tanto, un hecho nuevo. Vamos a intentar conseguir una

definición global de él, para examinar después la levadura de crisis que introduce en el mundo católico. A mi juicio, solamente a través de la definición, que es al mismo tiempo la crítica de la postura progresista, es como aparecerá la fuerza que la posición tradicional conserva todavía, y también el modo en que las verdades tradicionales pueden ser otra vez propuestas.

Esta definición debe tener lugar siguiendo la génesis del progresismo. ¿Dónde buscar esta definición? Voy a decir en seguida mi tesis de fondo, que es que al principio del progresismo existe un juicio histórico-político o, si queremos decir así, una visión de la historia contemporánea. Decir esto comporta varias exclusiones: no hay en su principio una filosofía, no existe una profundización teológica, no existe una nueva moral, no existe el reflejo de un desarrollo técnico, no existe tampoco una tensión económico-social; en cambio, partiendo de ese juicio histórico-político es cómo intentaremos individuar, cómo se pueden entender las distintas posturas filosóficas, teológicas o morales que se presentan hoy como progresistas. Lo que intentaré será, por lo tanto, volver a deducirlas, en sus líneas fundamentales, a partir de este juicio histórico-político.

Quizá sea útil en este momento una advertencia, para evitar algunos malentendidos, no siempre desinteresados: hablo de *juicio histórico-político* antes que de *voluntad política;* lejos de mí la idea de ver, por ejemplo, en el progresismo católico un movimiento político que utiliza para sus fines una

determinada ideología; la raíz de su error es más profunda, está en un *error teorético* con relación a la historia contemporánea, cuyas consecuencias, dado el carácter particular de tal historia, no se limitan al campo político, sino que se extienden a la moral y la filosofía, para llegar hasta las verdades teológicas últimas.

Pero ese juicio ha tenido un proceso de desarrollo. ¿Dónde buscar sus primeros gérmenes? Tenemos que volver atrás en la historia, pero sin retroceder demasiado. Sería demasiado, en efecto, unir inmediatamente el progresismo de hoy, en su versión católica, con el modernismo derrotado alrededor de 1910; esto aunque la continuidad ideal está muy clara, y aunque si se vuelva a leer hoy, la encíclica *Pascendi* aparezca como un documento histórico profético, en el sentido de que supo ir más allá de los documentos del tiempo para captar la esencia del modernismo. Sería demasiado poco considerar que sus orígenes se remontan hasta la segunda posguerra o hasta el tiempo del Concilio.

En cambio, tenemos que remontarnos hasta los años entre 1930 y 1940. Todo ha cambiado desde entonces de tal manera que resulta difícil para un joven darse cuenta de una realidad que no conoce ni por la experiencia ni por la historia. ¿Cómo imaginarnos hoy un mundo en el que Italia podía aspirar al papel de potencia mundial, en el que el comunismo se pensaba como perteneciente a la otra cara del planeta y el marxismo teórico se juzgaba, pero no por razones políticas, no digno

de aparecer en las historias de la filosofía, y esto tanto en Francia como en Italia[2]; un tiempo en el que las ciencias del hombre: la psicología, la sociología, la etnología, la pedagogía en el sentido que tiene hoy, estaban absolutamente abandonadas; en el cual la ortodoxia filosófica del católico estaba medida por un tomismo rígido? He vuelto a leer en estos días la obra de un tomista de gran talla y entonces de gran fama: *Dieu, son existence et sa nature,* del padre Garrigou Lagrange. Se abre con un capítulo dedicado a las definiciones del Concilio Vaticano I sobre la existencia y la naturaleza de Dios: de ello resulta que, en la práctica, la única postura realmente ortodoxa con relación a este problema era el tomismo como él lo interpretaba. En aquel mismo tiempo una parte notable de los católicos veía con buena fe en el fascismo una especie de leviatán que tenía como papel destruir los dos grandes errores políticos modernos: el liberalismo y el socialismo. Es de 1932 aquella *Historia de Europa del siglo XIX,* de Croce, que durante muchos años fue como el breviario espiritual de los antifascistas laicos; hace falta hablar de ella como de la primera expresión de un juicio rigurosamente antifascista sobre la historia de la época. Punto de partida sobre el

2. Si el estudio del marxismo teórico estaba completamente descuidado en Italia en torno a los años treinta, se debía en una pequeña parte a la censura fascista (la escuela italiana tenía entonces profesores decididos que hacían respetar los derechos de la cultura); una razón más importante la tenemos en la persuasión del valor definitivo de la crítica desplegada por Croce.

cual, según Croce, no puede haber ni sombra de duda es el juicio emitido por todas las filosofías de la historia del siglo XIX, definido por Hegel, compartido también por Marx, que Europa es el punto de llegada del proceso de la historia mundial empezado en Asia. En cuanto al marxismo teórico, no es más que uno de los muchos productos desviados de la disolución del hegelianismo, del cual ha sido Croce quien le ha hecho justicia. Con relación a Rusia, la revolución y el poder soviético no encuentran explicación en las teorías de Marx, sino en la continuidad de la historia rusa; ese país subdesarrollado, que no ha conocido el Renacimiento ni la Edad Moderna, había pasado, sin encontrar obstáculos en el pueblo, que se encontraba sometido constantemente al despotismo por una larga costumbre, de una autocracia a otra. Croce no habla de América, pero está claro que no le parecía que ella pudiera ofrecer otra cosa que una traducción practicista y bastante burda de la civilización europea. Y su juicio no era un juicio aislado: expresaba el parecer común de los intelectuales que se habían formado en los últimos años del siglo XIX y a lo largo de la Primera Guerra Mundial; no es casualidad que el libro esté dedicado a Thomas Mann, con el epígrafe de los versos de Dante: «*Pur mo venian li tuoi pensier fra i miei*» («*Hace poco tus pensamientos se unían a los míos*»).

Por lo tanto, primacía espiritual indiscutida de Europa y la flor y nata de la civilización europea, se colocaba, por parte de los historiadores, en la

edad liberal 1871-1914 y, más en particular, en el primer decenio de nuestro siglo. Ahora sucedía que esta Europa, punto de llegada del proceso de la historia, parecía estar a punto de llegar a ser políticamente la casa de los demonios: ninguna nación resistía a la ofensiva de los fascismos, aunque ellos tomaran formas diversas en los distintos países. ¿Cómo explicar su éxito? ¿Cómo explicar la rebeldía de la vitalidad *ex lege* contra la razón —y es precisamente por la reflexión sobre la historia política cómo Croce sustituyó más tarde la categoría de la vitalidad por la coyuntura económica—? Los orígenes estaban, decía Croce, «en el romanticismo morboso». ¿Pero, al fin y al cabo, qué era este romanticismo morboso? Era aquella forma de romanticismo que en el pasado había encontrado la expresión pseudo-artística en el decadentismo y que sucesivamente había desembocado en la política. ¿Pero cómo países de elevada cultura habían podido sucumbir a esta enfermedad? Al día siguiente del final de la guerra, los viejos sabios propusieron una interpretación según la cual los males que habían desgarrado a Europa —el nazismo y el fascismo— habían sido solamente un paréntesis, una pesadilla; es la clásica interpretación del fascismo como «enfermedad moral» [3]. Se insistía en que sólo por una serie de

3. Para ser precisos es necesario decir que esta interpretación no se reduce a la idea del «paréntesis»; término usado sólo por Croce. Esto no quita que a los hombres del «mundo de ayer» el fascismo les pareciera, como a Croce, un «paréntesis irracionalista».

circunstancias contingentes —por un entrelazarse de causas fortuitas en las que el caso realizaba el papel de un milagro al revés— un Mussolini y un Hitler habían podido llegar al poder. En cuanto al comunismo había que insistir en su explicación por medio de la historia rusa y, en todo caso, esclarecer que el ejemplo de Rusia no era extensible al resto de Europa. Una vez terminada la guerra, la lucha contra los fascismos debía tomar aspecto de lucha contra toda forma de totalitarismo. Hacía falta ser anticomunistas en la misma medida y por los mismos motivos por los que se había sido antifascistas. Los católicos, en su gran mayoría, se adhirieron a esa visión, dejando de lado toda nostalgia medievalista y aceptando el principio de libertad. ¿Por qué otra idea estaba animado el período de De Gasperi sino por aquella que, en el cuadripartido, el partido de los católicos se unía, en la común defensa y en la misma voluntad de reconstrucción, con las formaciones políticas clásicas de la Italia de la época posterior a la unidad? Y, además, es oportuno insistir en la singular convergencia entre Croce y De Gasperi. Hoy en día es corriente hablar mal de la obra de Croce: *Perché non possiamo non dirci cristiani.* Sin embargo, es ahora cuando su sentido se explica perfectamente, cuando es corriente entre los mismos teólogos hablar de una época poscristiana. Las antenas del antiguo Croce eran todavía bastante sensibles para advertir la posibilidad de una tal proposición y para rechazarla. Por laico que fuera su pensamiento, no dejaba de pertenecer por

ello a aquella que normalmente se llamaba «civilización cristiana». Restaurando de una forma nueva lo divino, quería mantener la tradición y la continuidad con el pasado.

Ahora preguntémonos cómo esta interpretación ha entrado en crisis, observando también la casi perfecta coincidencia de tiempo entre la muerte de Croce y la crisis del degasperismo. Es fácil darse cuenta de su punto débil. En la Europa de aquel decenio se había producido una fractura entre una cultura que no conseguía rebasar la condena moral y una política irracional y salvaje que dominaba en la realidad de los hechos. Sobre la base de aquella cultura no se podía realizar el paso de la condena ideal a una efectiva acción práctica; la guerra y la ocupación nazista habían tenido lugar, y Europa no había sabido liberarse sola.

3. *El nuevo descubrimiento de la Ilustración y sus características*

Muy fácil se presentaba, por tanto, el paso de una visión totalmente distinta. En las llamas de las ciudades italianas y alemanas se había quemado también el orgullo de la vieja Europa; no había sido solamente el fin del «romanticismo morboso», sino del «romanticismo como postura de continuidad con la tradición»; y lo que se tenía que volver a descubrir como actitud realmente moderna, con capacidad para medir el destino de la

humanidad, era la Ilustración, como disposición a proclamar la ruptura con las estructuras tradicionales y a criticarlas de modo inexorable desde el punto de vista ético, político y social. La eliminación de las raíces de los fascismos no podía dejar de alcanzar aquellas formas de cultura que, aun siendo rigurosamente contrarias, no habían sabido asumir respecto a ellas otra postura que la de la condenación moral. Un ejemplo muy sencillo para documentar este paso es el progresivo abandono de la cultura de Croce en favor de la postura iluminística en aquellos pensadores que vienen del accionismo. Un proceso paralelo ha tenido lugar en la cultura católica a través del abandono progresivo del tomismo —la filosofía que había sido otra vez descubierta al final de la crítica católica decimonónica del mundo moderno— en favor de las fuerzas de pensamientos, de las cuales será fácil demostrar que no son sino una trasposición en términos católicos de posturas iluministas.

Se habla de aceleración de los tiempos de la historia: ciertamente esto no ha sucedido en lo que se refiere a la conciencia ético-política del último cuarto de siglo. Los juicios particulares y las mismas reacciones emotivas están condicionadas por un estado de ánimo originario extremadamente confuso y, por otro lado, extremadamente generalizado, de tal modo que acepta a todos, sin distinción de clases; estado de ánimo en el cual se encuentran mezclados un elemento milenarista, como si una gran revolución cósmica hubiera des-

truido la vieja Europa considerada como Babilonia, con sus tradiciones y sus valores, y otro aspecto iluminista, que indica la única vía de pensamiento con la cual todavía se puede conectar.

Un signo del resurgir de la Ilustración es aquella imagen del paso de la humanidad a la edad adulta que supedita todos los lugares comunes de las publicaciones contemporáneas. Bajo este aspecto podemos decir que las publicaciones de hoy vulgarizan la definición de Ilustración que ya había propuesto Kant: «La Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad debida a su propia culpa. Minoría de edad es la incapacidad de utilizar, sin ser guiados por los otros, el propio entendimiento. Y esta minoría de edad es debida a una culpa propia cuando tiene su causa no en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y de audacia, de la audacia de utilizarlo sin ser guiados. "*Sapere audi!*" ¡Ten el valor de utilizar tu entendimiento! Esto es el lema de la Ilustración.» Ahora bien, ¿cuál es hoy la visión normal de la historia contemporánea sino aquella en base a la cual la crisis producida por las dos guerras mundiales y por lo que pasó en los veinte años que hubo entre ellas no sería otra cosa que la fractura que acompaña el paso de la humanidad a su condición de mayoría de edad? Paso obstaculizado por el apegamiento, no importa si sentimental o económico, a un mundo viejo cuya suerte está señalada. De aquí el gran miedo de los conformistas, de los moderados —términos de cuño iluminista; por la cual éstos han recurrido y toda-

vía hoy recurrirían, para defender lo que la historia ya ha condenado, a las formas autoritarias, a los fascismos de distinto cariz. Subida, por lo tanto, de los pueblos hacia la mayoría de edad, y tentativa desesperada, sobre todo por parte de los pequeños burgueses —la clase social más expuesta al «miedo de la superación histórica»— para detenerla. Nos damos cuenta de la difusión de esta interpretación por el hecho de que se presentaba como obligada, una vez desaparecida aquélla, insostenible, del paréntesis o de la enfermedad moral. Por ello no debemos extrañarnos si la volvemos a encontrar en el único estudioso que ha intentado hasta ahora escribir una historia filosófica de la Edad Contemporánea, Nolte: en un libro lleno de agudas observaciones y decidido a luchar contra los prejuicios corrientes, pero todavía concluye con la interpretación de la de los fascismos, caracterizada por el «miedo de la trascendencia», término con el que quiere indicar no ya la trascendencia religiosa, sino la superación por parte de la historia. Está destinado a encontrarse en esta conclusión con las ideas de tantos otros, y por cierto no demasiado agudos, psicólogos y sociólogos tipo Fromm, por ejemplo. Explica su difusión y, al mismo tiempo su fuerza: no hay ídolo iluminista que no haya sido recogido y elevado al honor de los altares, es decir, de la mayúscula, ciencia, progreso, técnica; con el resultado de un nuevo ballet *excelsior* de intelectuales con el rasgo nuevo de la participación de muchos curas. Es un espectáculo que hubiera encantado a Flau-

bert; sin embargo, ha sucedido —y eso es manifestación de la profundidad de las raíces de esta interpretación— que hoy ha sido más bien Flaubert el que ha conocido el purgatorio de los hombres de letras.

Se trata, sin embargo, de examinar ahora la forma en que esa mentalidad iluminista haya sido otra vez descubierta y asimilada. En este punto debemos enfrentarnos con un problema capital para la interpretación de la historia de hoy: cómo han podido encontrarse y compenetrarse el resurgir de la sensibilidad iluminista y el nuevo descubrimiento del marxismo.

Por lo que hemos visto, la Ilustración fue otra vez descubierta en un sentido milenarista —un nuevo mundo debía sustituir al otro que había llegado a ser una Babilonia—; este milenarismo favorecía el encuentro con el marxismo, que mientras tanto se volvía a descubrir en Europa; de las razones por las cuales este nuevo descubrimiento debía tener lugar, tanto en la cultura italiana como en la francesa, no puedo ocuparme ahora. Sin embargo, es necesario hacer una alusión a ello por lo que se refiere a la forma bajo la cual la tentación del marxismo se ha producido y continúa actuando, o, mejor dicho, actúa masivamente hoy en los ambientes católicos; esto tiene lugar exactamente en la medida en la cual antes habían estado expuestos a la tentación reaccionaria en función antiburguesa. La lucha contra el espíritu burgués había tenido mal resultado desde el punto de vista reaccionario; los movimientos reaccionarios clá-

sicos habían estado subordinados, por lo menos parcialmente, a los movimientos fascistas; el paso por la misma dinámica de lucha a la postura reaccionaria tuvo lugar sin crisis como un desarrollo natural. Para entender la facilidad del proceso se puede pensar por analogía en lo que ya se había verificado en el siglo XIX con el primero y con el segundo Lamennais. Sin embargo, ni los laicos que habían recibido una formación genéricamente liberal, o liberal-socialista, querían renunciar a su liberalismo; ni los católicos bajo la tentación del marxismo querían renunciar a su catolicismo. Llegamos en este momento a examinar un punto importantísimo, verdaderamente central. Mientras la interpretación de los antiguos se caracterizaba por la pura y simple exclusión del marxismo, la interpretación de los que en el año 1945 todavía eran jóvenes se caracterizó por la idea de la superación o verificación del marxismo. Si conseguimos explicar la insidia que se esconde en esta expresión aparentemente sencilla «superación» o «verificación» del marxismo, tendremos la clave de los fenómenos culturales y morales llamados progresistas que se está realizando en todos los sectores en un continuo crescendo desde 1945 hasta hoy; la clave de aquel cambio de valores, de aquella novedad ahora exaltada, ahora deplorada, pero que de cualquier manera es desconcertante y desconcierta a los progresistas mismos; ellos tienen la impresión de haber sido cogidos en un engranaje del que han perdido la dirección; impresión que ya tuvieron sus antecesores de la Ilustración en el

desarrollo de la Revolución Francesa. A partir de esta frase podríamos definir la esencia del progresismo actual en general, tanto en su versión laica como en su versión religiosa, tanto protestante como católica. Permítaseme volver a una expresión que Lenin empleó en su libro *¿Qué hacer?*, tratando de las discusiones teóricas que entonces tenían lugar en el movimiento socialista: «De un matiz puede depender el futuro del partido social-demócrata por muchos, muchísimos años.» En estrecha analogía pienso que hoy podemos decir: de un matiz —es decir, de la definición de la relación con el marxismo en forma de superación— puede depender el futuro de la civilización por muchos, muchísimos años.

Pero ¿qué quiero decir afirmando que el marxismo no puede ser superado? Evidentemente, no quiero decir que puede ser excluido de la consideración filosófica ni que sea invencible por insuperable. Digo, en cambio, que padece realmente de una contradicción, *pero que esta contradicción lleva no a la superación, sino a la descomposición; y que en esta descomposición no se llega ya a su conciliación con el lacismo liberal o con el pensamiento religioso. Sino al revés, se llega a una forma de ateísmo que es peor y más radical que la originaria y, al mismo tiempo, a un régimen opresivo* absolutamente perfecto, aunque desde el punto de vista formal pueden seguir existiendo las instituciones democráticas. Porque, por extraño que pueda parecer, y según diré más adelante, es precisamente el ateísmo el momento *religioso* del

marxista; aquel aspecto mesiánico, en base al cual se llegó a ver en Marx el último profeta judío, está conectado precisamente con la declaración explícita del ateísmo.

Por lo que se refiere a la tradición vamos a considerar que al pensamiento revolucionario marxista le son idénticametne iguales el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Sin materialismo histórico no podría, en efecto, existir la crítica de las filosofías contrarias, su reducción a ideologías, que es lo que permite la afirmación revolucionaria. Pero, por otro lado, el materialismo histórico, considerado en sí mismo, solamente desemboca en aquella forma de total relativismo que es la premisa del sociologismo; de aquella forma de pensamiento que hoy es la justificación ideal de la más arreligiosa y, al mismo tiempo, de la más conservadora de las sociedades que nunca han existido, se llama sociedad opulenta, consumista o del bienestar.

Al decir esto afirmamos también que la historia actual no es otra cosa que la contradicción explícita del marxismo: cuando llevan, en efecto, a su extremo el momento del materialismo histórico como afirmación de total relatividad y el momento dialéctico como principio revolucionario deben disociarse; y el materialismo histórico así separado del dialéctico invadió el Occidente. Allí donde la cultura se caracteriza por el *hybris* de las ciencias del hombre, *hybris* en el sentido de que ellas quieren sustituir a la filosofía: sociología, psicoanálisis y, hoy sobre todo, el estructuralismo.

La tentativa de superar el marxismo no puede realizarse, tanto en el pensamiento laico como en el religioso, nada más que bajo la forma del materialismo histórico separado del materialismo dialéctico. En este momento podemos intentar dar la definición del progresismo contemporáneo: me atrevería a proponer la de *milenarismo negativo,* uniendo dos términos que son claramente contradictorios. En efecto, toda forma de milenarismo que hasta la fecha ha aparecido contenía una «promesa»; de la misma manera, toda época de desconfianza en los ideales dio lugar a posturas escépticas y pesimistas, formas de pensamiento totalmente opuestas a la mentalidad milenarista. También el rasgo más singular de la época actual es la aparición de una disposición de ánimo en la cual los dos momentos se encuentran extrañamente asociados. Para convencernos de cómo existe y cómo domina esta mentalidad no tenemos más que pensar en dos frases corrientes: la primera que dice que hace falta «volver a empezar desde cero», rechazando, por tanto, sin la menor nostalgia, los antiguos ideales; la segunda afirma que el cambio sin precedentes en la historia de la civilización que tendría lugar hoy debería estar acompañado por la conciencia de que cada afirmación es expresión de un tiempo determinado y no de un valor intemporal e intrínseco. Si unimos estos dos asertos, tenemos la definición exacta de la situación actual: *muerte de los antiguos ideales, y al mismo tiempo admisión de que los nuevos ideales todavía no pueden nacer.* Porque sin duda un

ideal puede estar equivocado; pero no puede ser considerado como tal, si no se le atribuye, aun equivocándose, un valor absoluto.

En la emancipación racionalista de la autoridad de las tradiciones debía, por tanto, realizarse en el aspecto por el que la Ilustración se caracteriza: por la prioridad de la negación. Se encontraba así puesta en primer lugar la *pars destruens;* los pensadores de la Ilustración actuaron como si los valores positivos, los del hombre nuevo, tuvieran el destino de surgir por sí mismos desde el fondo de las negaciones. Se volvía a tomar así indudablemente un aspecto de la Ilustración. Hazard ha observado justamente que lo que más choca en las novelas iluministas es una voluntad tenaz de destrucción. No hay tradición que no se conteste, idea familiar que se admita, autoridad a la cual se perdone. Se derrumban todas las tradiciones, se contradicen con gozo. Esto por lo que se refiere a la antigua Ilustración. Y hoy ¿cuál es el criterio de apreciación de una obra literaria o una obra de pensamiento sino la fuerza con la que se niegan determinados valores que tenían la equivocación de pertenecer a la tradición? Pero mientras en la antigua Ilustración prevalecía sustancialmente la línea que criticaba, es verdad, las supersticiones del pasado, pero en nombre de una razón común a todos los hombres —la que va de Locke a Kant, para entendernos—, hoy prevalece, en cambio, la orientación claramente destructora e inmoralista, que va desde Lamettrie a Sade. Esto se explica por los motivos que antes hemos dicho:

si la Ilustración se ha vuelto a descubrir según una disposición negativista, no podía faltar de manera coherente el mayor éxito de lo que ha constiuido su orientación más negativa. Lucha, por lo tanto, contra la ética represiva en nombre de la libertad de los instintos; afirmación de la caída de todo valor absoluto; intolerancia en nombre de la tolerancia; negación, siguiendo a Lamettrie, hoy extrañamente elevado a la categoría de gran pensador, de la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal, aun admitiendo una evolución que conducirá a un hombre nuevo tan superior al actual cuanto el hombre de hoy supera la más baja de las especies animales. Y paralelamente el inmoralismo, por lo cual Sade está ocupando el lugar que en la historia de la moral una vez ocupaban Rousseau y Kant. El fenómeno de la difusión de la pornografía puede también parecer irrelevante o explicable en base a motivos meramente comreciales, la emancipación de la mujer no se verificaría hoy bajo este signo. Escribía Apollinaire: «Justine es la mujer del pasado, esclavizada, infeliz, que ni siquiera es considerada a nivel de ser humano; Juliette, en cambio, representa la mujer nueva que Sade entrevé, criatura todavía desconocida que procede de la humanidad misma, que posee alas y renovará el universo.» Hemos llegado al punto central. El extremo al cual se puede llegar, siguiendo esta línea de la mentalidad de la Ilustración después del marxismo, es la «muerte del hombre», anunciada por el filósofo estructuralista Foucault, paralelamente a

la nietzschiana «muerte de Dios». El estructuralismo, considerado como filosofía, conseguiría disolver al hombre, reduciéndolo a mera realidad de la naturaleza: después de los análisis del estructuralismo, el espíritu revelaría su naturaleza de cosa entre las cosas. Esta afirmación es interesante bajo dos aspectos: el estructuralismo correcto, bajo ciertos aspectos con Engels, pero con un engelsismo, por decir así, separado del marxismo, que quiere resolver el problema kantiano de las categorías por medio de la antropología, eliminando totalmente el sujeto trascendental. Pero, sobre todo, porque me parece representar el momento extremo al cual se debe llegar cuando se vuelve a pensar desde el punto de vista iluminista el marxismo; en su rechazar el historicismo y en su interés por la etnografía reclama el ateísmo naturalista de los primeros años del siglo XVII. Su estudio podría llevar a proyectar luz sobre una tesis importante, y, a mi parecer, nueva, es decir, que el proceso histórico del ateísmo moderno es cíclico; que debe, una vez recorrido un círculo, volver a sus orígenes, eliminando a lo largo de este proceso el momento pesimista, que era el camino para una vuelta al pensamiento religioso. Este es el motivo por el que considero equivocada una sentencia benigna, de gran difusión actual, en los ambientes católicos, según la cual el ateísmo representaría un proceso de purificación del pensamiento religioso, y hasta podría ser asemejable a la teología negativa. Idea esta que encuentra su expresión en la tesis, frecuente hoy en día, de

la verdad por igual del teísmo y del ateísmo; no existiría nadie que no fuera ateo con relación a alguna idea de Dios, y su ateísmo no representaría sino la exigencia de una idea de Dios más adecuada. Cuando alguien quiere engañarse en nombre del «diálogo», los medios no le faltarán nunca; pero el ateísmo real es una cosa absolutamente distinta, y es el ateo real otra cosa muy distinta, y es el ateo que quiere deformar la idea de Dios para poder vivir en su ateísmo.

Todo esto se refiere al progresismo laico; pero ahora tenemos que considerar el progresismo religioso y podría parecer que lo que hemos dicho no valdría para este caso; más aún, que las contradicciones del progresismo laico puedan ser resueltas por el progresismo religioso. Ahora bien, voy a decir en seguida mi opinión sobre este punto; *toda la ebullición del progresismo religioso no puede llevar a otra cosa que a anular el pensamiento religioso en el progresismo laico; más aún, la anulación del pensamiento religioso no puede tener lugar nada más que en la forma de aquel progresismo laico del cual hasta ahora hemos tratado.*

Consideremos, en efecto, lo que era en los años que siguieron a la guerra mundial y en los años sucesivos el engaño del progresismo religioso por parte de aquella que entonces en Italia se llamaba la izquierda católica, cuyas tesis, a distancia de tantos años, vuelven a ser descubiertas hoy por parte de ciertos autorizados teólogos del diálogo. El marxismo tenía que abandonar su caparazón

metafísica en base a la cual se presentaba como un materialismo dialéctico; debía reconocerse una ciencia de la sociedad y no una filosofía; en este reconocimiento de ser una ciencia de la historia debía romper ciertamente con las filosofías idealistas de la historia y con sus herencias, pero podía compaginarse con el pensamiento religioso trascendente, particularmente en el aspecto de teología negativa; con el Dios pensado como absolutamente otro. La purificación del pensamiento religioso, el compromiso moral como lucha para liberarse de la alienación, el rigor de la ciencia y su extensión al mundo humano parecían coincidir.

Pero veámoslo ahora: la teología negativa no puede coexistir con el optimismo cientifista y revolucionario. Afirmado ese optimismo, se pasa del sentido teológico negativo de «totalmente otro» a la interpretación agnóstica. Más aún, tanto el pensamiento revolucionario como el pensamiento cientifista, rechazan la idea de una caída inicial; ya no es el hombre el que ha traído el desorden con una libre elección, a partir de una situación edénica; al revés, el hombre es el principio de orden para un mundo que en sí no tiene sentido. No es casualidad que el escritor marxista más propenso al diálogo, o si se quiere el delegado oficial para el diálogo, Garaudy, haya impuesto, en los distintos encuentros, al pensamiento católico, una sola condición: el silencio acerca del tema del pecado, que en su opinión es de origen gnóstico; no es azar que en la obra maestra de

confusión que es la *Muerte de Dios* de Vahanian encontremos quizá esta única idea clara: «la ética poscristiana difiere tanto de la ética cristiana a propósito de la culpa hasta llegar a oponérsele radicalmente. Según la visión cristiana, la caída de Adán llevó al mismo tiempo a la corrupción del mundo entero. La solidaridad de los hombres, por lo tanto, es una consecuencia de su común iniquidad. La responsabilidad proviene de la conciencia de la culpa y de su perdón, mediante intervención divina. Por lo contrario, la ética poscristiana establece la solidaridad en base al principio de que el hombre es inocente de lo absurdo del mundo. La gran diferencia consiste en esto: la ética cristiana es una ética del perdón, la ética poscristiana es una ética de la inocencia» (pág. 61).

Hoy se habla mucho de la teología de la muerte de Dios; y efectivametne esta teología es el resultado necesario del progresismo religioso; y, nótese bien, esta muerte de Dios que los teólogos anuncian es el ateísmo hijo del agnosticismo, la declaración de la desaparición del problema de Dios como problema que no tiene interés. Realmente, a través de la desmitificación progresista, la sociedad religiosa está abocada a desembocar en la sociedad laica, según lo que dijo, pero en un sentido muy distinto del mío, Ugo Spirito.

Es sobremanera interesante considerar el proceso, que a partir de la teología dialéctica de Berth, lleva a la teología de la muerte de Dios; especialmente interesante, porque confirma la función decisiva del juicio histórico-político sobre el

desarrollo del progresismo; *y porque demuestra que el marxismo consigue poner en crisis la restauración de la teología protestante, conducida por Barth otra vez a sus orígenes y separada de la teología liberal, que conciliaba el protestantismo y la filosofía moderna.* La figura de transición, que tiene una importancia extraordinaria con relación a este punto, precisamente porque sirve para demostrar la función decisiva de una postura respecto a la historia contemporánea relativa a la nueva orientación del pensamiento teológico, es la de Dietrich Bonhoeffer. Sus cartas desde la cárcel ilustran bien las etapas de la conversión al mundo que ya ha llegado a la «mayoría de edad» —es en Bonhoeffer cuando empieza a aparecer esta frase que posee hoy una potencia tan grande de evocación, casi podríamos decir que enigmático, para los teólogos del aggiornamento.

Tanto en la motivación ético-política que la sostiene como en la aceptación de la historia del pensamiento moderno, entendido como proceso irreversible de la secularización encontramos los elementos fundamentales del pensamiento de Bonhoeffer. En efecto, no podemos entender a Bonhoeffer sin tener en cuenta su postura en la resistencia contra el nazismo, sin considerar su colaboración en esta resistencia junto a hom bres sin religión, su rechazo del típico maridaje luterano entre religión y política, es decir, el dejar en manos del Estado todo lo referente a la vida exterior del hombre, así como su crítica del interiorismo y del existencialismo religioso.

Como se ha observado justamente, existe un juicio al que supedita todo su pensamiento ético-religioso, y es que el nazismo no es un paréntesis episódico y accidental de vuelta a las costumbres bárbaras, sino un acontecimiento que involucra en su catástrofe toda una tradición y toda una civilización; precisamente aquella visión que hemos visto ser que era el alma del progresismo: *el desarrollo de su pensamiento es la ilustración más coherente de las consecuencias a las que hay que llegar en el terreno teológico a partir de ella.*

Vamos a detenernos ahora en algunos pasajes esenciales de sus cartas. Es en la que escribe el 30 de abril de 1944 y dirigida a su amigo Bethge, en la que comienza a manifestarse la teología de la muerte de Dios: «te quedarás asombrado, y quizá hasta desconcertado de mis ideas teológicas y de sus consecuencias...

Ha pasado el tiempo de la interioridad y de la conciencia, es decir, el tiempo de la religión en general. Vamos hacia una época absolutamente no religiosa; los hombres, tal como ahora son, no pueden ya ser religiosos... Toda nuestra predicación y teología cristiana del siglo XX está construida sobre el "a priori" religioso del hombre...; pero llegará un día en el que este "a priori" no exista, sino que haya sido una forma expresiva del hombre, históricamente determinada y transitoria, es decir, cuando los hombres sean radicalmente no religiosos —y pienso que más o menos este es ya nuestro caso—; ¿cuál es, por ejemplo, la razón por la que esta guerra, a diferencia de todas las

otras, no suscita una reacción religiosa? ¿Qué significará entonces esto para el cristianismo? Se desmorona la base sobre la que hasta ahora nuestro cristianismo y religiosidad funcionan aún sólo con los últimos paladines y con algún individuo intelectualmente deshonesto... Si finalmente debiéramos juzgar la forma occidental del cristianismo, nada más que por el preámbulo a una total no religiosidad, ¿qué situación resultaría para nosotros y para la Iglesia? ¿Cómo puede Cristo ser el Señor, incluso de los no religiosos? ¿Existen cristianos no religiosos? Si la religión es sólo un hábito del cristianismo —y este hábito ha tomado diversos aspectos en las distintas épocas— ¿qué significa entonces un cristianismo sin religión?». Y además: «Me pregunto a menudo por qué un instinto cristiano me impulsa frecuentemente más hacia los no religiosos que hacia los religiosos, y no en la perspectiva de una acción misionera, sino en un estado, diría, casi fraterno... Las personas religiosas hablan de Dios cuando el conocimiento humano ha llegado al límite, o cuando las fuerzas humanas se desmoronan. Se trata siempre del *Deus ex machina,* inventado por estos hombres, para solucionar aparentemente los problemas insolubles o como fuerza y sostén de la deficiencia humana; siempre para explotar la debilidad o los límites humanos; pero este sistema funciona sólo hasta que los hombres consigan con sus energías ampliar dichos límites, y Dios se hace superfluo como *Deus ex machina...* Siempre he teindo la impresión que de esta manera se le quie-

re hacer tímidamente un espacio a Dios; yo quiero hablar de Dios, no en los límites, sino en el centro; no en la debilidad, sino en la fuerza; no en la muerte y en la culpa, sino en la vida y en la bondad de los hombres. Llegado a los límites, creo que es mejor callar y dejar irresoluto lo irresoluble... El más allá de Dios no es el más allá de nuestras posibilidades de conocimiento. La trascendencia de la gnoseología no puede con la trascendencia de Dios. El está en medio de nuestra vida. La Iglesia no reside en los confines, donde la capacidad del hombre no llega, sino en medio del pueblo. Así se dice en el Antiguo Testamento, y en este sentido leemos demasiado poco el Nuevo Testamento desde el punto de vista del Antiguo.» En una carta de mayo dice: «Nuestra Iglesia, que en estos años ha luchado sólo por la propia supervivencia, como si fuese su propio fin, ha sido incapaz de hacerse portadora de la palabra conciliadora y redentora para los hombres y para el mundo. Y es por lo que las palabras antiguas deben difuminrase y enmudecer y nuestro ser cristianos se reduce hoy a dos cosas: orar y actuar entre los hombres con justicia... Llegará el día en que los hombres serán llamados nuevamente a proclamar la palabra de Dios de tal manera que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, probablemente un lenguaje no del todo religioso, pero será liberador y redentor.» En la carta del 29 de mayo añade: «Me parece muy claro que no es posible mostrar a Dios como el tapa-boquetes de nuestra ignoran-

cia; cuando además —como es inevitable— los límites del conocimiento se ensanchan, y se termina por hacer retroceder con dichos límites incluso a Dios, que de esta manera se encuentra en continua retirada.» En la carta del 8 de junio tenemos la adhesión completa a la visión laica de la historia: «ha llegado a nuestros días con una cierta plenitud el movimiento iniciado hacia el siglo XII, cuyo objetivo era la autonomía del hombre (entiendo por autonomía el descubrimiento de las leyes, por las que el mundo vive y se basta a sí mismo en la ciencia, en la vida social y política, en el arte, en la moral y en la religión). El hombre ha aprendido a valerse por sí solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a la hipótesis de Dios. El hecho se da por descontado en las cuestiones científicas, artísticas e incluso éticas, y nadie osa volver sobre ellas; pero desde hace un centenar de años esto es válido, y siempre en mayor medida, incluso para las cuestiones religiosas; se ve que todo marcha y —como antes— sin Dios. En el ámbito humano, y en el científico, Dios es expulsado cada vez más lejos de la vida, pierde terreno» (...) «La apologética cristiana ha descendido a este campo en contra de la seguridad de sí misma de varias maneras. Trata de convencer al mundo, mayor de edad, que no puede vivir sin el "Dios" tutor. Pese a capitular en todas las cuestiones mundanas, permanecen aún las llamadas "cuestiones últimas": la muerte, la culpa, a las que "Dios" puede responder y para las que se necesita todavía de Dios, de la Iglesia y del párro-

co. Vivimos en estas cuestiones últimas del hombre. Pero ¿y si un día desapareciesen como tales y encontrasen una respuesta sin "Dios"? Pues a este punto llegan las filiales secularizadas de la teología cristiana, la filosofía de la existencia y los psicoterapeutas que demuestran al mundo, seguro y satisfecho de sí, feliz, que en realidad es infeliz y que no quiere admitir que se encuentra en un callejón sin salida, del que no sabe salir y del que sólo ellos pueden sacarlo. Donde hay salud, fuerza, seguridad, simplicidad, ellos olfatean el dulce fruto en el que se posan para corroerlo.»

He hecho estas largas citas porque ellas contienen lo esencial sobre la teología de la muerte de Dios, y porque de ellas podemos descifrar su proceso de génesis. Bonhoeffer es un teólogo protestante que participa en la Resistencia; que en esa Resistencia es compañero de lucha de hombres no religiosos; que no encuentra ayuda en esta decisión suya por la Resistencia, sentida como empeño absoluto, en la oficialidad de la Iglesia luterana; que no puede, por lo tanto, dar una interpretación religiosa de la guerra mundial; de manera que le parece, bajo un cierto aspecto, una guerra de cristianismo contra la barbarie, pero no como guerra de religión, ya que en la parte justa combaten también hombres sin religión. Por esto mismo la religión no se le presenta como guía en las elecciones decisivas; esta guerra se le debe presentar como una crisis de crecimiento; existe un mundo que se ha hecho adulto, y existen fuerzas reaccionarias que quisieran tenerlo bajo su tutela. En

cierto sentido es verdaderamente el teólogo de la Resistencia, y moralmente su altura es superior; sin embargo, no digo que el juicio de este combatiente equivalga a un juicio histórico riguroso. En un cierto sentido su experiencia es exactamente inversa a la de Weil, y el paralelo merece subrayarse; por una parte, el teólogo protestante que llega a un cristianismo sin religión; por otra, la anarquista que llega a la dimensión religiosa. Diría que Weil empieza donde termina Bonhoeffer y que su visión está muy segura en la interpretación del mundo de hoy. Pero que por un singular cambio de perspectiva hoy Bonhoeffer es popular en la misma medida en que se olvida a Weil.

No oculto que esta interpretación puede parecer simple, y que incluso pueda ser irritante; ya que se da el hecho de que Bonhoeffer murió como un mártir cristiano, y que su crítica a la «religión» la hizo en nombre de la «fe»: «el "acto religioso" es siempre algo parcial, la "fe" es algo total, un acto vital», en esta frase de su carta del 18 de julio de 1944 encuentro el punto central de su pensamiento. No pretendo incluirlo con los actuales teólogos de la muerte de Dios: aunque no fuera nada más porque su pensamiento nació del rechazo de todo conformismo con el mundo histórico que le rodeaba, mientras que las posturas recientes nacen, o al menos se difunden, bajo otro aspecto distinto. Pienso que tampoco se debe exagerar en el sentido opuesto, hasta el punto de reducir su postura a una polémica, en nombre de una fe vivida integralmente, contra el triunfalismo eclesiás-

tico y contra todo compromiso; polémica en la que el lenguaje ha sobrepasado a veces el pensamiento real. Que esto se desenvuelva en el sentido de una teología atea, por la obligación, en la que su autor cree encontrarse, de reconocer que el ateísmo es una característica incontestable del mundo que se ha hecho adulto, no se puede negar; y el problema que nos planteamos es que cómo un espíritu tan religioso ha llegado, por razón de querer serlo hasta las últimas consecuencias, a encontrar, en las circunstancias históricas dadas, el ateísmo.

En este momento me parece aquí indispensable la referencia al marxismo. No pienso, naturalmente, en una influencia directa de la doctrina marxista, de la que no he encontrado huellas; pienso en la del marxismo hecho historia. Volvamos a la frase sobre la «parcialidad» de la religión y sobre la «totalidad y vitalidad de la fe» y relacionemos el pensamiento de Bonhoeffer con el de Ernst Bloch; cuyo marxismo, sin dejar de ser ateo, está sin embargo de tal manera impregnado de religiosidad que se presenta como la forma religiosa que corresponde a la auténtica necesidad religiosa del hombre adulto. Un marxismo de este tipo reconocería en la conversión de Bonhoeffer a la teología de la muerte de Dios la prueba decisiva de su verdad: hoy el cristianismo de la trascendencia religiosa está de tal manera superado por la historia que el querer vivir integralmente como cristiano conduce a la teología atea. El paso del cristianismo al marxismo sería hoy posible por la inviabilidad, en plena lealtad intelectual, del cris-

tianismo «religioso»; y si un marxismo burdamente cientifista y economicista rechaza simplemente el cristianismo, un marxismo que reconozca la dimensión escatológica que le es de suyo esencial, lo verifica adecuándolo a la madurez del mundo.

Por lo tanto, es intrínseco al pensamiento de Bonhoeffer el problema de su relación con el marxismo, no endulzado en una ciencia neutra de la sociedad, sino reconocido en su carácter ateo, en el que, como ya se ha indicado, está también su carácter religioso. En la tensión de la resistencia contra el nazismo, él lo ignoró, pero se le hubiese presentado inevitablemente si hubiera sobrevivido. ¿Cuál hubiera sido su respuesta? Carecemos de elementos de juicio para contestar; si se me permite una hipótesis sin ningún fundamento, creo que él no habría aceptado el camino del marxismo, pero se hubiera visto obligado a revisar radicalmente su pensamiento, implicando profundamente las premisas protestantes. De cualquier manera, su obra se interrumpe en su punto central. Asumirla *hoy* no como documento —que en este sentido creo haber insistido bastante— sino como guía, me parece ante todo una falta de respeto.

De los más recientes teólogos de la muerte de Dios no sé si merece la pena ocuparse. Lo que interesa indicar es que el esquema es siempre el mismo: adecuar el cristianismo a un mundo adulto, y esta madurez del mundo se ve siempre como un proceso hacia el ateísmo. Creo que pocos laicos están ciertos de estos teólogos con respecto a la interpretación del proceso histórico del pensamien-

to como proceso irreversible de secularización. Es curiosa la vuelta a posturas religiosas afirmadas por el pensamiento positivista del siglo XIX. No debemos asombrarnos: desaparceida la metafísica, quedan ciencia y religión; y sucede entonces que el espacio de la religión se estrecha en la medida que la ciencia se ensancha por el mundo humano. De esta manera no es casual la aparición ya en Bonhoeffer de la tesis esencial del positivismo: en la medida que disminuye el campo de lo desconocido, disminuye el lugar para Dios. Si pasamos a la *Ciudad secular* de Cox, observamos curiosamente cómo este pastor repite, sin traza de rigor filosófico, lo que en el siglo pasado había dicho un pensador de gran talla, Augusto Comte. Veamos la distinción que sus seguidores ponen de relieve entre la secularización, desenlace del proceso histórico, y el secularismo, ideología cerrada y amenaza para la apertura y la libertad producida por la secularización. En el *Discurso sobre el positivismo* que Comte ha antepuesto al *Sistema de política positiva* encontramos la misma distinción; Comte distingue enérgicamente el positivismo, estadio moderno del pensamiento, del ateísmo, postura que ha tenido su origen en el estadio metafísico y del que trae las huellas. Si recordamos lo que Comte entiende por estadio metafísico, vemos que las palabras usadas por Cox a propósito del secularismo —ideología cerrada con funciones similares a las de una nueva religión— se corresponden puntualmente. Lo que dice Comte no

es una atenuación del ateísmo; simplemetne quiere decir que en la edad positiva Dios ha desaparecido sin dejar rastro, ya que ha desaparecido el problema; los ateos, al proponer el problema de Dios para resolverlo negativamente, no son más que teólogos inconsecuentes. Con respecto a Van Buren y su insistencia sobre la humanidad de Cristo, descartando la teología de los teólogos, nos recuerda vagamente el pensamiento de Stuart Mill.

Lo que caracteriza el progresismo de los teólogos protestantes de la muerte de Dios es su adecuación al progresismo laico; no podía ser otra cosa, dado su común origen.

En cuanto al progresismo católico encontramos hoy una tendencia a adecuarse al protestante. El rápido declinar de Teilhard es buena prueba de ello. Veamos lo que a este respecto escribe el ultraprogresista teólogo de Málaga González Ruiz: «Hasta el último intento cristiano hecho por Teilhard de Chardin está expuesto a una interpretación de la presencia activa de Dios en el mundo..., pero una consideración científica del mundo no debe incluir en sus presupuestos intrínsecos e inmanentes el problema de Dios, como si fuese una clave para explicar sus enigmas. Por lo tanto, un creyente bíblico no sólo puede, sino que debe excluir del horizonte de su fe cualquier intento de ideología religiosa y luchar contra ella por su carácter alienador y retardante de la autonomía cósmica y humana.» Teilhard, aunque ha susti-

tuido el concepto estático del cosmos por el dinámico, se sabe culpable de ideología religiosa, amenaza de alienación. Decididamente los marxistas a lo Garaudy son más indulgentes para él que las últimas tendencias del progresismo católico. Naturalmente, en González Ruiz aparece siempre el «creyente bíblico», es decir, se afirma la oposición entre pensamiento bíblico y pensamiento griego, que es el primer paso en el que se reconoce el modernista y el punto de unión entre el modernismo de los primeros años de nuestro siglo y el actual.

Resumiendo esta primera parte, se puede decir *que no existen varios progresismos: laico, protestante, católico, sino uno solo que se caracteriza por un ateísmo de forma arreligiosa,* que se diversifica del marxismo que es ateísmo como religión secular, y que, aunque presume de superar el marxismo, en realidad expresa su descomposición; ciertamente se puede decir que esta descomposición es inevitable.

En este momento podemos llegar ya a una primera definición del sentido que asumen hoy tradicionalismo y progresismo. La tradición europea se caracterizaba, en todas las múltiples formas en que se presentaba, por la idea de la presencia en el hombre de un elemento divino que lo distingue cualitativamente de los otros seres: las valoraciones prácticas del mundo de ayer podían ser diversas, pero, sin embargo, se movían en el ámbito de esta concepción. Ahora bien, el

negativismo al que está constreñido el renovado iluminismo de hoy no puede por menos que recorrer todos los estadios de la afirmación acerca de que en el hombre no existe nada que posea un origen metafísico independiente, que, por lo tanto, las ideas no revelan nada, sino que son puros instrumentos de transformación de lo real. Se ha visto que este negativismo no puede llegar a formular ideales nuevos, o si los formula, los afirma sólo como negación de los ideales anteriores; y además se excluyen la vía pesimista y la revolucionaria. ¿Qué queda si no es la pura afirmación de sí en el sentido más estrictamente individual y egoísta? Naturalmente, no se expresa así: nunca el altruismo se proclama tanto como hoy, jamás se ha afirmado con más decisión lo que en el Evangelio es el supremo y primer mandamiento, el amor de Dios, que se resume en el segundo, el amor al prójimo; añadiendo que no se ama a los otros porque en ellos se ve la imagen de Dios, sino, al contrario, se les ve como hijos de Dios porque él los ama. Ahora nos basta con consultar la experiencia del mundo de hoy para confirmar lo que escribió el filósofo que midió con precisión el significado de la muerte de Dios, Nietzsche: el amor al prójimo lo sustituye el amor al lejano, y éste sirve de hecho para justificar toda forma de instrumentalización del prójimo; a la muerte de Dios le sigue la voluntad de poder no anulada por las máscaras del altruismo, del humanitarismo y de la filantropía.

4. *El progresismo hacia la consumación del totalitarismo*

Hemos hablado del progresismo como de un iluminismo después del marxismo; Marx puede servirnos en la definición del desenlace al que este progresismo debe llevarnos. ¿Qué es el iluminismo, según el marxismo ortodoxo, sino la típica ideología burguesa? y ¿por qué se caracteriza, siempre a juicio del marxismo, el espíritu burgués, sino por la agonía extrema? El extremo del iluminismo coincide con el de la agonía, que es lo que tenemos hoy a la vista. El proceso de constitución de pequeños grupos hegemónicos, tanto más opresores en cuanto que «no representan» —los hombres que no pertenecen a las clases directivas no pueden sentirse representados por las nuevas élites, precisamente porque carecen de un vínculo ideal—, es sustancialmente simétrico al de las cortes en el período del absolutismo. Servirse de términos gastados y, sobre todo, tan antipáticamente repetidos, de alienación y de cosificación, es desagradable. ¿Cuál puede ser la suerte, en este sistema, de las mayorías? Un desarraigo total, una reducción a puros instrumentos; y si no es grato recordar a Marcuse, no se puede negar que el resultado de esta sociedad es el de la reducción del hombre a una dimensión. ¿Podemos hablar con esto de una situación revolucionaria? Creo que sólo podemos hablar de fermentos revolucionarios que se expresan en agitaciones convulsivas y vanamente destructoras. La generación revolucionaria

podrá hablar del aburguesamiento, de la inserción en el sistema, etc., del partido comunista; de hecho, en su agitación no prueba más que su impotencia. Y le será fácil al partido comunista, o a los grupos socialistas o católicos que le rodean, el recuperarla. A través de este proceso de formación y de continua recuperación, después de las destrucciones que han obrado, de los movimientos nihilistas, el partido comunista se insertará entre los potentes como el más fuerte; los otros sólo podrán ejercer su dominio en la medida en que se lo permitan los más fuertes. Se tratará de un neocomunismo sucesivo a aquel proceso de descomposición ideal al que el marxismo está expuesto, privado del momento revolucionario; de un comunismo como componente del progresismo general. El siguiente paso en la eventualidad del éxito del progresismo es el conservadurismo más despótico que haya existido jamás en la historia. Y todo porque su objetivo es cancelar totalmente la idea de otra realidad, terrena o celeste. Sería necesario, para las consideraciones antes expuestas, el acuerdo con los nuevos teólogos de la época poscristiana, que proclaman el fin de todos los mitos y de todas las ilusiones trascendentes. Pero un régimen que anula la esperanza es la definición del máximo al que puede llegar un sistema opresivo.

El razonamiento debería alargarse: el punto final al que debe llegar el progresismo es la destrucción de las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad, y sus inadecuadas tradicio-

nes laicas. La definición más precisa del totalitarismo es quizá la de un régimen político en el que estas tres virtudes sean destruidas.

En este punto se plantean dos preguntas. La primera, si el cambio de valoraciones al que asistimos con una regularidad en el proceso, impresionante por lo demás, desde hace un cuarto de siglo, no es susceptible de una interpretación diversa, u opuesta, a la que he indicado. La segunda, si la visión de la historia contemporánea que ha promovido el progresismo no es sustancialmente errónea; cuando se pueda demostrar se habrá dado un paso decisivo, puesto que la discusión de todo el progresismo nos conduce a la interpretación de la historia que lo condiciona.

5. *Posibilidad de otra interpretación de la situación presente*

Con respecto a la primera cuestión, no se encuentra, por mucho que se busque, más que una alternativa posible: interpretar la presente crisis de valores como una crisis de desarrollo, consecuencia del incremento de la ciencia y de la técnica. Podemos resumirla en estas frases de Ugo Spirito: «En poco más de veinte años se ha realizado un cambio sin precedentes en la historia de la humanidad, que parece incomprensible para los que no tienen la capacidad de dirigir la mirada hacia el porvenir; se ha constituido un mundo distinto para el que no sirven los criterios valora-

tivos de ayer; quien ha abierto los ojos frente a esta realidad tan transformada no puede pensar ni actuar con la fe de un mundo finito.» Se trata de una visión que podemos llamar neocomtiana; del estado teológico y metafísico de la humanidad se ha pasado al estado científico y técnico. Ni Hegel, ni Marx, ni Nietzsche han sido los profetas de la presente situación, sino el poco leído intérprete filosófico del Colegio Politécnico; y tendría un carácter verdaderamente profético la carta que le escribió al general de los jesuitas para persuadirlo a adherirse a la nueva religión positivista. Considerada durante un siglo como arrogante o loca, esta carta adquiere hoy su significado pleno; y algún jesuita le ha respondido (sería fácil considerar el pensamiento de Teilhard como respuesta a la carta de Comte).

Los argumentos que sostienen esta tesis son muy fáciles: las dimensiones espaciales y temporales de la vida se han cambiado con la cibernética, con la automatización, con la televisión, con la astronáutica, con los desarrollos de la energía nuclear. Este progreso técnico ha unificado el mundo y para este nuevo mundo son inválidos los criterios de valoración de ayer. El proceso de unificación, que uniforma los modos de vida de todos los países, conduce a la instauración de ideales comunes para toda la humanidad, de manera que los valores que surgen son los de carácter universal y los valores que desaparecen son los circunscritos a zonas más o menos limitadas y, por tanto, de interés particular. Pero ¿cuáles son los va-

lores universales que nacen y cuáles son los valores particulares que mueren? Spirito responde que, puesto que los valores adquieren carácter de universalidad cuando se muestran capaces de incitar al consenso general, el saber por el que se va operando la unificación del mundo es el saber científico, mientras que las formas de saber limitadas a determinadas zonas y a determinados grupos sociales son las religiones, las filosofías y las ideologías políticas. La diferencia sustancial que se da entre los dos tipos de saberes es que el saber particular se caracteriza por la presunción de poseer la verdad y por la voluntad de combatir distintas y opuestas presunciones; mientras que el saber científico se caracteriza por el reconocimiento de la propia naturaleza hipotética, que contrapone a la ilusoria posesión de la verdad la simple voluntad de búsqueda, apelando a la colaboración universal. Entonces es fácil entender cuáles son los valores destinados a desaparecer: los religiosos, metafísicos e ideológico-políticos, mientras que los valores del futuro serían, por el contrario, los científicos y técnicos, destinados a absorber las exigencias de los valores en decadencia, elevándolos al plano de la universalidad que a ellos les falta.

Todo lo que dice Spirito es un descubrimiento puntual de lo que ya había dicho Comte. Y digo esto no por quitarle importancia, sino porque es uno de los ejemplos de la vuelta a los orígenes que caracteriza al mundo contemporáneo, desde el momento en que Lenin inició la vuelta al joven Marx;

vuelta a los orígenes que es después el trazo positivo de nuestra época, como rechazo de todo eclecticismo. Sin embargo, mi punto de vista es exactamente opuesto: no es el espíritu de la ciencia y sus consecuencias prácticas la causa productora del eclipse de los valores tradicionales; *al contrario, es el eclipse de los valores tradicionales lo que ha llevado a la hibridación de la ciencia como nuevo ideal que surge y que se constituye como el primer valor entre todos.*

6. *Actualidad de la idea agustiniana de sabiduría en el redescubrimiento de los valores tradicionales*

He hablado, y no casualmente, de una vuelta a las fuentes para la interpretación de la realidad actual. ¿Por qué no volver también a las fuentes cristianas? He leído hace unos días por primera vez el libro XII del *De Trinitate* de San Agustín: *De scientia et sapientia.* Diré mi impresión y mi sorpresa: he encontrado en las páginas de este Santo, tan lejano de las dimensiones espaciales y temporales de nuestro tiempo, la más perfecta descripción de la edad que estamos atravesando. Pienso que el decir que todos los libros sobre la crisis, que desde Splengler hasta hoy se han acumulado nos conducen a la lectura de este libro agustiniano, no es ni una ingenuidad ni una paradoja.

He dicho al principio que no pretendía hacer disquisiciones abstractas sobre los conceptos de

progresión y tradicionalismo, sino en el sentido que asumen hoy, insertos en el presente contexto histórico. Ahora, después de considerar la visión que el progresismo hace de la tradición, el *De Trinitate* nos ofrece *el criterio para mirar la situación presente a partir de los valores tradicionales*. Lo que haya querido significar el tradicionalismo en otros tiempos es una pregunta que ahora no me planteo. Lo que me pregunto, por el contrario, y lo que debemos buscar en el libro XII del *De Trinitate,* es la definición más precisa del significado actual de la reconquista de la tradición. ¿Qué dice San Agustín? Distingue el hombre exterior, el que es objeto de las ciencias humanas, y el hombre interior, que es el que está en contacto con las verdades eternas, reglas del juicio y de la acción. El pensamiento dejado a sí mismo se dirigiría a la búsqueda de los inteligibles, de la contemplación pura. Tenemos aquí el significado del primado de la contemplación que es la tesis de fondo del pensamiento tradicional. Y dejemos también que los progresistas entiendan el tradicionalismo como la transmisión exterior de fórmulas hechas y de comportamientos impuestos por simple conformismo. ¿Por qué polemizar? La característica del progresismo es no poder dar cuenta de la historia, y esto en la medida precisa en que pretende hablar en nombre de la historia.

Para San Agustín, el pensamiento dejado a sí mismo se dirige a la búsqueda de lo inteligible, a la contemplación pura. Pero, por otra parte, el alma humana está hecha para regir el cuerpo, y,

por lo tanto, para vivir y actuar; y el hombre se encuentra en su condición terrestre, aplicado a fines que no son los de la contemplación. Son, pues, dos oficios de la única razón: las dos virtudes: la activa y la contemplativa. Raquel y Lia, Marta y María. La función pragmática de la ciencia la conocía San Agustín. Sin embargo, es importante señalar otro punto: que tanto la razón superior como la inferior son dos oficios de la misma razón. Olvidarlo da lugar a la sanción de una esclavitud más o menos disimulada; estas frases agustinianas perderían inmediatamente su significado si se usasen como elemento decorativo de un sistema colonial, y, desgraciadamente, ha sido así. De aquí la desconfianza que existe hoy —tan difundida en los ambientes católicos— hacia el término contemplación, como si representase el fundamento ideológico de la distinción entre libres y esclavos; medida de cómo los hábitos del pensamiento sociologista han penetrado en la opinión común. Limitémonos aquí a decir que «primado de la contemplación» significa que existe, por encima del hombre y guía de sus acciones, una verdad necesaria, inmutable, eterna, común a todos los espíritus; fundamento, por lo tanto, no ya de la separación de las clases, sino de la unidad espiritual.

Son dos funciones necesarias para el hombre. Pero, con respecto a su relación jerárquica, el hombre se encuentra ante una elección. Puede optar por el primado de la sabiduría, por la contemplación, por las ideas divinas con las que juzga de

todo y a las que se somete para juzgar sin medida todo lo demás. Puede optar por la razón inferior, por las cosas sensibles, por su dominio, por su provecho, y ésta es la elección del primado de la ciencia. Así, pues, la diferencia entre sabiduría y ciencia depende de la naturaleza de sus objetos. El de la sabiduría es tal que, por razón de su misma inteligibilidad, es imposible un mal uso de él; el de la ciencia es tal que, por razón de su misma materialidad, está constantemente expuesto a caer bajo la presa de lo que San Agustín llama, atribuyéndole un significado sustancialmente equivalente: *avaritia* y *cupiditas*. De la ciencia se puede hacer un uso bueno o malo. Se la puede subordinar a la sabiduría o, por el contrario, subordinarla a la *cupiditas*. Traduzcamos esto a términos modernos: es la cuestión de la inderivabilidad de los juicios de valor a partir de los juicios de hecho a los que la ciencia debe atenerse. Es ilusorio ver en la ciencia el valor que surge, ya que la ciencia no puede dar valores. «Una ciencia, cualquiera que sea, formula relaciones, no da valores; las relaciones pueden atribuir ciertamente un precio a algo, se establecen la dependencia condicional y causal de un valor por lo que, precisamente por tal conexión, se hace a su vez un valor mediato; pero el πρῶτον ἄξιον debe estar ya dado, puesto, reconocido como valor, para que sea posible cualquier juicio axiológico sobre lo que tenga relación con él.» Esta cita es de Herminio Juvalta, moralista italiano, perteneciente a una generación lejana, de gran valor y escasamente conocido, cercano al posi-

tivismo y preocupado en una primera época por afirmar una moral totalmente autónoma de la metafísica y de la religión; y, sin embargo, se separaba del positivismo al afirmar la absoluta inderivabilidad de los juicios de valor a partir de la ciencia.

Pero San Agustín describe también en este libro las características de la elección para subordinar la sabiduría a la ciencia. No es extraño que, en la descripción del movimiento por el que el espíritu se adhiere a las cosas para tratarlas como si fuesen su fin, el santo recurra a la Escritura, y como en este libro teología y filosofía se encuentran, se encuentren precisamente en el tratado del pecado original. La disposición por la que el espíritu se adhiere a las cosas para tratarlas como si fuesen su fin es la esencia de la *cupiditas,* y la *cupiditas* es lo opuesto a la *charitas.* La subordinación de la sabiduría a la ciencia conlleva a usar de todo en vista del individuo; el dominio de la ciencia pura, de la ciencia subordinada a la sabiduría lleva al anarquismo puro, en el que se ve uno de los rasgos de la presente situación.

Así, pues, la situación histórica que se caracteriza por el primado de la ciencia, ya la había previsto perfectamente San Agustín; es una situación posible, pero que no se puede interpretar en el sentido del nacimiento de nuevos ideales; más bien define el ocaso de los ideales, cuya prueba es el presente proceso de deshumanización, que San Agustín describe como la victoria de la *cupiditas* sobre la *charitas.* Es por lo que un juicio

histórico-político ha tachado de desvalor a los ideales tradicionales que el ídolo de la ciencia ha instalado junto a sí llevando consigo su gemelo: el progreso. A lo más se puede reflexionar sobre el poder de *diversión* de la ciencia, en el sentido de que su progreso distrae hoy de la reflexión pesimista a la que induciría el aspecto negativo del milenarismo presente.

7. *Dependencia de la crisis de la Iglesia católica de un errado juicio sobre el significado filosófico del marxismo*

Resumamos lo visto hasta ahora: un juicio histórico que se formó como reacción a un totalitarismo imperfecto corre el riesgo de llevar a un perfecto totalitarismo; cumplimiento que sólo es posible a través de la correlación entre el eclipse más o menos total de la religión y un progreso tal de la ciencia que puede controlar lo más recóndito y los ángulos más privados de la vida individual. Hablo de riesgo, pero no en el sentido de una simple probabilidad; esta eventualidad es, por el contrario, una certeza si no interviene un factor nuevo; y este nuevo factor se puede indicar con precisión: que la Iglesia católica supere su crisis.

El elemento de crisis de la Iglesia católica ya se ha dicho: se encuentra en la invasión progresista y modernista que fatalmente debe llevar a la teología de la muerte de Dios y fatalmente debe llevar a la desmitificación por lo que la sociedad

religiosa se cambia en una sociedad laica. También se han dicho las raíces de la crisis progresista. De donde surge la pregunta: ¿la visión de la historia contemporánea que está a la base del progresismo es la única posible? Es inútil volver a subrayar la importancia fundamental; según que se responda de una u otra manera, se deberá hablar de *ocaso* o, por el contrario, de simple *eclipse* de los valores tradicionales. En cuanto a la respuesta que puedo ahora esbozar, tomaré la tesis que ya he afirmado en mi libro *El problema del ateísmo:* no se puede explicar exhaustivamente la historia contemporánea si no se ve conjuntamente el llegar a la realidad de la filosofía de Marx y su pérdida. Perdonadme si insisto sobre esta forma que, de hecho, me aisla. La primera parte de la tesis pretende explicar la historia contemporánea a través de la potencia de la filosofía de Marx, interpretada por Lenin como teórico, y en esto me separa de casi todos los filósofos y teóricos no comunistas. Para explicar la segunda me separo obviamente de los filósofos y de los historiadores marxleninistas o, mejor dicho, de toda forma de marxismo, dado que para mí la única continuación rigurosa del marxismo es la marxlininista.

Hablar a la vez del poder y de la pérdida del marxismo es decir que su obra ha sido esencialmente disolvente. Mostrar que en esta obra de disolución están implicados el protestantismo y el modernismo católico es la introducción negativa a la definición de la tradición que se puede volver a tomar.

El programa es ciertamente amplio, pero trataré de enunciar las proposiciones esenciales.

La primera se refiere al modo de relacionarse el pensamiento no marxista y el marxista. Son dos caminos errados que después han encontrado sus manifestaciones en la interpretación de la historia contemporánea: la de la pura y simple exclusión y la de la superación. ¿Son las únicas posibles? Para desmentirlo, valga la referencia, que a unos puede parecer muy singular y a otros arcaica, a la génesis de la filosofía de Croce. No se trata de volver a su postura, pero, sin embargo, debemos recordarla, dado que su filosofía se formó teniendo como principal adversario al marxismo. No importa ahora decir por qué su intento falló: a mi juicio, este fallo nos demuestra que no se puede vencer al marxismo en la línea del historicismo y del inmanentismo. Sin embargo, hay un punto de su postura inicial que se debe tener presente. Después de Marx, él encontró el pensamiento de Herbart, del que sacó la idea de la filosofía de los distintos; no pensó, con respecto al marxismo, en las verificaciones y en las superaciones del tipo hegeliano. Este punto contiene una enseñanza. Para expresar la línea de resistencia de la cultura no marxista hacia la marxista es necesario pensar, más que en las superaciones dialécticas, en los actos de autoconservación con los que, según Herbart, los reales se defienden de las perturbaciones y amenazas de destrucción producidos en ellos por otros reales. Dejemos el lenguaje de Herbart para volver al del pensamiento cristiano tradicional: ten-

dremos que la línea de resistencia no puede ser aquella superación que intentaron, ya sabemos con qué éxito, varios progresismos, sino la explicación de una virtualidad de la tradición. El término de virtualidad evoca los de inclusión, ulterioridad, crecimiento. Pero quiero separarlo de todo posible malentendido evolucionismo; si se puede hablar de crecimiento es sólo con respecto a nuestro conocimiento, siendo la fórmula de la que nos servimos inadecuada para expresar la plenitud del contenido. La explicación de la virtualidad de la tradición es, por lo tanto, purificación de las desviaciones ocasionadas por el tiempo, solicitada por el hecho de estas mismas desviaciones. No se puede hablar de una verdad del modernismo para incluir en una reafirmación del pensamiento católico; como no se puede hablar de una verdad del marxismo y del ateísmo. Por el contrario, se debe hablar de modernismo, marxismo y ateísmo como de ocasiones y estímulos para que la verdad de la tradición aparezca con mayor esplendor.

La segunda, que la historia contemporánea sea historia filosófica, como historia de la filosofía que se hace mundo; y ésta es una tesis que no debería encontrar resistencia, en cuanto que refleja el carácter distintivo de la filosofía de Marx, el ser una filosofía *ante factum*, no una filosofía *post factum* como la hegeliana o, a su juicio, cualquier otra; es decir, una filosofía que no se presenta como conocimiento de un mundo, sino que se explica en la creación de un mundo. Lo que está después es la afirmación de la última glosa de

Feuerbach, tan frecuentemente repetida; lo que es el sentido de las críticas marxistas de la filosofía especulativa y de la filosofía interpretativa.

La tercera es que esto es precisamente el punto sobre el que el pensamiento de Lenin se apoya. Se desarrolla totalmente en la búsqueda de una práctica filosófica; no de una nueva filosofía de la praxis, sino de una nueva práctica de la filosofía. Para entender la figura de Lenin creo que es muy conveniente citar lo que escribió Lukàcs en la introducción de *Historia y conciencia de clase,* en diciembre de 1922: «Es preciso recordar con insistencia lo que significa el teórico Lenin para el desarrollo del marxismo (...). La eficacia de su política reside, en último extremo, en la profundidad y en la grandeza de Lenin como teórico. Esta eficacia deriva del hecho de que ha elevado la esencia práctica del marxismo a un nivel de claridad y de concreción al que antes no había llegado; del hecho de que ha salvado esta dimensión de un olvido casi total, y que a través de este acto teórico nos ha puesto en la mano la llave para comprender correctamente el método marxista.» No se puede decir más claramente que al comienzo de la historia contemporánea existe una causalidad ideal. El Lenin político no puede explicarse más que con el Lenin teórico, que ha insistido como nadie sobre la indivisibilidad de filosofía y política en el marxismo, y sobre la esencialidad del ateísmo para el marxismo, hasta tal punto que, de hecho, el verdadero ateísmo y el verdadero comunismo eran para él idénticos. El ateísmo, para Lenin, no

es una postura polémica contra las actitudes conservadoras de la Iglesia; según su opinión, por el contrario, no hay momento de la praxis comunista que no tenga en el ateísmo su justificación coherente, ni existe pensamiento que pueda conferírselo fuera del ateísmo. Bajo esta relación, si se considera que en todas las posturas, tanto ideales como prácticas, que se han afirmado desde el siglo XVIII hasta nuestros días, hay una referencia a la revolución rusa, se puede decir que el primer carácter que se le debe asignar a la historia contemporánea es el ser «historia de la expansión del ateísmo». Este juicio se confirma tanto si se mira a los aspectos morales como a los religiosos de la crisis actual.

La cuarta es que si consideramos, a medio siglo de distancia, el resultado de este mundanizarse marxista de la filosofía, debemos reconocer cómo ha fallado con respecto a dos criterios de verdad sobre los que se apoyaba. El primero era la verificación práctica del mundo, esto es, la destrucción del mundo burgués y la creación de una sociedad universal sin clases, en cierto modo el análogo moderno de la cristiandad medieval. Pero ¿cómo no observar que la revolución marxista se ha parado justamente delante de la realidad de las naciones, la realidad que se formó con el desarrollo de la burguesía? La tesis de que la contribución especial de Lenin a la teoría marxista era la definición del imperialismo como última forma del capitalismo, no puede recordarse hoy nada más que con ironía. Sin embargo, este criterio práctico

no es decisivo de por sí y nos puede reconducir a un pasaje del mismo Lenin, según el cual «no se debe ciertamente olvidar que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar y refutar completamente una idea humana cualquiera que ella sea». Es más importante, por lo tanto, el otro criterio, según el cual el pensamiento de Marx pretende presentarse como el que supera en una síntesis más elevada cuanto de positivo se ha afirmado en la historia de la filosofía. El, en efecto, estaba sustentado por la certeza de que Hegel resume toda la historia de la filosofía y que la única postura válida después de la de Hegel es la suya. Ahora bien, la historia de la filosofía de Hegel se caracteriza por la idea de un proceso unitario e irreversible hacia la inmanencia, proceso que se hubiese hecho explícito en el llamado pensamiento moderno. Tocamos aquí un punto importantísimo. Es preciso notar que esta visión de la historia de la filosofía tiene una condición: la convicción de que el materialismo y el ateísmo son formas primitivas e inadecuadas del pensamiento inmanentista, válidas en la polémica contra el supranaturalismo teológico, pero destinadas a ser superadas en una restauración de lo divino en forma de inmanencia (piénsese en el papel que ha jugado este esquema historiográfico en la no lejana cultura idealista italiana). Ahora el marxismo ha demostrado que no ya lo divino inmanente, sino el ateísmo era el resultado del racionalismo. Pero esta verdad del marxismo introduce el problema de situar el ateísmo en la historia de la

filosofía, no como una fuerza grosera e ingenua, sino como resultado último del racionalismo; trae consigo que se preste atención sobre aquellas formas de ateísmo en las que concluye tanto el Renacimiento como la Ilustración, el pensamiento clásico alemán en sus dos corrientes de Hegel a Marx y de Schopenhauer a Nietzsche; formas de pensamiento que se pusieron a parte en la historia de la filosofía de tipo idealístico, y esto simplemente porque no se podían unir. No puedo alargarme sobre lo que en otra ocasión me he esforzado por aclarar. Si se sitúa el ateísmo en la historia de la filosofía se derrumba la idea del proceso unitario de la filosofía moderna y cae el mismo criterio de la modernidad como valor: se delinean en la historia de la filosofía de los llamados tiempos modernos, dos corrientes irreductibles: la de Descartes a Marx y a Nietzsche y la de Descartes a Rosmini, dirigida contra la metafísica clásica y contra su reformulación en relación con los nuevos problemas.

Pero si consideramos esto, el descalabro del marxismo nos aparece envolviendo en sí el del modernismo; porque se ha visto cómo desde Bonhoeffer a Cox, a van Buren, a Altizer, a Teilhard, *la única idea sobre la que no hay ninguna duda es la de una modernidad que representa una superación definitiva,* y con respecto a la cual el nuevo cristianismo se deba conmensurar; la idea de un proceso histórico irreversible hacia una edad adulta que se llama poscristiana o posreligiosa.

Situar el ateísmo en la historia de la filosofía significa, a mi juicio, privar el término de modernidad de su carácter axiológico, para conferirle sólo un carácter problemático: la Edad Moderna se caracteriza no ya por el ateísmo como punto de llegada, sino sólo en poner el ateísmo como problema.

Ciertamente puede no agradar el término de tradicionalismo, ya que recuerda una cierta línea del pensamiento católico del siglo XIX, muy prejuzgada hoy, que va desde De Maistre a la primera etapa de Lamennais. Pero aquí pretendo otra cosa: que la situación de hoy nos hace encontrar la tradición cristiana en el San Agustín del *De Trinitate*. Ahora también se debe notar esto: después de comentar el libro XII del *De Trinitate*, al comienzo de la segunda parte de su libro sobre San Agustín, dedicada a la búsqueda de Dios a través de la voluntad, Gilson escribe que de hecho San Agustín nunca ha intentado construir sistemáticamente el edificio de la sabiduría cristiana, ni realizar la síntesis de la contemplación y de la ciencia, cuya necesidad ha proclamado. Puestos los datos del problema, es al medievo al que ha dejado el cuidado de perfeccionar la solución. Es decir: más que una tesis desarrollada hasta las últimas consecuencias, este libro contiene un programa, en cuyo horizonte se ha formado la sabiduría cristiana tradicional.

Podemos, pues, decir que la situación actual nos lleva a encontrar en el ángulo de la tesis del *De Trinitate* la plena tradición del pensamiento cris-

tiano; y este San Agustín de la idea de sabiduría es aquel que se profesa continuador del pensamiento griego, según el texto fundamental en el que se inspira el medievo: «*Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda*» (*De doctrina Christiana,* II, 40, 60).

IV.

Civilización tecnológica y cristianismo*

1. *El problema*

Si existe hoy un problema urgente es el de adecuar los partidos políticos a las nuevas condiciones culturales y sociales, ante todo tratando de conseguir una visión clara de cuáles son esas condiciones. Intentar dar una solución a ello es una tarea que hoy no se puede aplazar. Empezaré, por tanto, con una reflexión sobre los nuevos rasgos de la presente situación.

Hace veinte años, cuando se hablaba más de amenazas y de esperanzas, nos referíamos generalmente al marxismo, a través de un proceso silencioso, pero el problema actualmente se ha desplazado por completo.

Son pocos los que hoy piensan que el marxismo, en su aspecto mesiánico, pueda ser el «acontecimiento» posible de un futuro inmediato; pero, en cambio, piensan que puede serlo la civilización tecnológica, sean los que sean los partidos que se hagan instrumentos de su implantación. Nada ex-

* Publicado en «Ethica», III, 1969, pp. 169-192.

cluye actualmente que el comunismo pueda triunfar o que sobre Europa se establezca un predominio ruso; aún más, pienso que la posibilidad de todo esto ha aumentado, pero que presenta formas distintas de las que tenía en 1917 o en 1947. Un partido comunista que esté en el poder no dejará de enfrentarse con un mundo tecnológico que él no ha creado y que parece actualmente poseer el privilegio de la «novedad». El comunismo, en su versión antigua, ya no es considerado como «la vanguardia».

Debemos reconocer que entre los cristianos, y no solamente entre los católicos, existe una profunda desorientación relativa a la valoración de esta civilización tecnológica. Algunos se inclinan hacia una visión catastrófica: las valoraciones éticas del nuevo tipo de sociedad han borrado el último vínculo que unía todavía la moral, que, sin embargo, se llamaba laica, al cristianismo; al cristianismo ya no le quedaría otro camino que el de refugiarse en «catacumbas morales», confiar y esperar en la Providencia: es decir, en una «conversión de los corazones» que no puede ser obra humana. Al católico sólo le quedaría en el momento presente una tarea *intelectual:* la de describir la lejanía de este mundo del ideal cristiano; una tarea *moral:* no tomar parte en los nuevos valores que el mundo introduce y que están destinados a difundirse entre las masas, sin que ninguna fuerza meramente humana pueda oponer una barrera válida contra su expansión; una única tarea *política:* ceñirse al principio del mal menor,

lo que —desde luego— no constituye ninguna solución, pero permite aplazar la conclusión desfavorable.

Otros piensan, sin embargo, que la nueva situación exige que la verdad cristiana, que de por sí trasciende toda civilización, sea presentada bajo una nueva forma; las formas de la religión cambiarían con el cambiar de la historia. Principio este último extremadamente peligroso y que ya Rosmini criticaba en unas páginas poco conocidas, al examinar las teorías religiosas de Benjamin Constant [1]; y que, en definitiva, conduce a las degeneraciones propias de cierto neomodernismo actual.

Otros todavía dicen: la civilización tecnológica, o civilización del bienestar, o civilización opulenta (está claro que estos términos se emplean como sinónimos y en sentido peyorativo), se opone tanto al marxismo como al cristianismo. ¿No ha llegado entonces el verdadero momento de establecer el diálogo?

Existen además otros dos razonamientos posibles. El primero es el que Sergio Cotta acaba de desarrollar con una claridad sólo comparable con el rigor [2]. El segundo es el que intentaré desarrollar, en sus líneas generales, a lo largo de este

1. Cfr. *Frammenti di una storia dell'empietà,* reimpreso hoy con un importante ensayo introductorio de A. Cattabiani, Borla, Turín, en la colección «Documenti di Cultura Moderna».

2. En su relación al Pacto de la D. C. de Lucca (las *Actas* son publicadas por la Editrice Cinque Lune) y en su reciente obra *La sfida tecnologica,* Il Mulino, Bolonia, 1968.

capítulo: no pretende oponerse al anterior, sino sólo completarlo.

2. *La tesis de Sergio Cotta*

Para Cotta, la Iglesia y la conciencia católica han conseguido alcanzar en estos últimos años unos adelantos indiscutibles; es decir, el reconocimiento práctico del valor positivo que presenta la transformación del orden político en una dirección democrática, y la conciencia de que en un régimen de libertad la palabra de la Iglesia no es sofocada, sino que encuentra mayores posibilidades de resonancia en la libre conciencia de los ciudadanos libres. Sin embargo, falta todavía algo esencial; porque una equivocación de la mayoría de los católicos es no haberse dado cuenta del cambio radical que hoy ha sufrido el mundo; esto se puede unir a la permanencia de una antigua costumbre, típica de la línea dominante del catolicismo decimonónico, que es el desconocimiento de los aspectos positivos del mundo moderno y lleva a fluctuar entre el ideal de una restauración ya irrealizable de lo pre-moderno y el otro ideal de un acuerdo con el pensamiento revolucionario que es medularmente ateo y anticristiano. Se debe tener presente lo siguiente: el desarrollo tecnológico actual no es sino la plena realización de lo que ya se venía preparando desde los comienzos del mundo moderno. El hombre se ha elevado de la tierra, ha desintegrado la materia, se ha apoderado de los

secretos de la naturaleza, en la que profundiza y a la que somete en espera de un dominio todavía más profundo. El hombre se siente creador y redentor del mundo, y no puede no serlo, puesto que ha rebasado las fronteras de sus mismos condicionamientos y de las necesidades de las leyes naturales. ¿Se trata de un humanismo lleno de soberbia? ¿No será, en cambio, precisamente la afirmación de lo que distingue al cristianismo de las restantes formas religiosas: la idea de que el hombre trasciende la naturaleza? Es un hecho que así lo interpretaron sus primeros asertores —Bacon y Descartes—; es un *regnum hominis,* pero en el sentido de una plena explicación de la vocación que Dios dio a los hombres.

Lo que podía parecer utópico en los comienzos del siglo XVII, hoy se está realizando plenamente. Pero ante este hecho capital, que es un puente entre los siglos pasados y el mundo de mañana, los católicos, y en particular los católicos italianos, se están comportando con un simplismo aterrador; renuevan, tanto bajo la forma del tradicionalismo como bajo la del progresismo, la conocida condenación moralista. Por eso se oye describir el mundo nuevo con términos que implican un sentido negativo y peyorativo: sociedad opulenta, sociedad del bienestar, sociedad de consumo; cuando, en cambio, se debería insistir en que su verdadera e insustituible definición es la de sociedad o civilización tecnológica, puesto que en ello hay que identificar el elemento más positivo de la Edad Moderna. Consecuencia: se menosprecia la inteli-

gencia, y esto explica la desconfianza con que el intelectual y el científico tratan a los católicos.

Ahora bien, ¿cuáles son las causas de este juicio negativo, en base al cual la expresión «civilización tecnológica» es sustituida por los términos de «bienestar» u «opulencia», como si se tratara de una sociedad que se interesa exclusivamente por la parte baja y animal del hombre? Para Cotta ese juicio manifiesta la penetración en el mundo católico de valoraciones que vienen del marxismo y, en particular, del marxismo «romántico» de los comienzos; por eso, de modo insospechado, hay una conexión entre ellas y las posturas románticas del pensamiento católico reaccionario.

Al pasar de la reacción moralística al de formulación teórica, tal valoración se esfuerza en considerar la sociedad tecnológica como una respuesta al marxismo y, por tanto, como un fenómeno que se subordina a él, cuando, en cambio, es precisamente todo lo contrario. Es el *hecho* de la sociedad tecnológica lo que pone en crisis el marxismo o, al menos, lo hace depender de Engels, es decir, de su positivismo cientista. Esto, además, da fuerzas a la socialdemocracia, como paso en Alemania y en los países escandinavos.

De aquí la aspereza de la polémica que desarrolla el marxismo comunista. Derrotado en el terreno de la ciencia y de los valores de la inteligencia pura, busca volver al pensamiento del joven Marx para encontrar de nuevo una carga revolucionaria de raíz humanista y no científica. Es una radical transformación del comunismo científico

en un comunismo romántico y anarquista, que, sin embargo, es inevitable, porque el desarrollo científico confirma lo que los marxistas-leninistas de ayer y ciertos intelectuales de hoy llaman con patente desprecio «la visión revisionista y socialdemócrata». En cuanto a los intelectuales, esa polémica revela que ellos habían recibido el comunismo con una disposición anarquista, mirando a la belleza avasalladora de su aspecto destructivo. Si la forma subversiva queda patente en los países subdesarrollados, esto se debe a que el comunismo se confunde allí con una revolución nacionalista que va contra el predominio de sociedades con nivel técnico y económico más elevado, y no es extraño —aunque en apariencia parezca una paradoja— que las formulaciones primitivas del marxismo se vuelvan a descubrir en China por motivos nacionales más que clasistas; y que en Rusia sean mantenidas por razones de competencia ideológica con respecto a China.

De aquí la extrañísima liga *reaccionaria* contra el «mundo de mañana» entre los marxistas integrales y anti-revisionistas y los progresistas católicos. Al recurrir los primeros al joven Marx corresponde el acudir los segundos a una interpretación en clave social del mensaje de los antiguos Padres de la Iglesia. En la raíz de todo esto se descubre una ignorancia pavorosa y una grave carencia de moral. Porque el «bienestar» es tránsito de una vida infrahumana a una vida humana, y porque la producción de bienestar es la forma en que hoy el amor cristiano puede encontrar

su expresión cabal; mientras que antes este amor quedaba reducido, sin duda no por mala voluntad de los sacerdotes, sino por una exigencia impuesta por un desarrollo técnico insuficiente, a las formas de unas palabras de consuelo sobre las «pruebas» que Dios enviaba a los cristianos y que éstos debían recibir con resignación y aceptación. El desarrollo técnico libera a la Iglesia de la necesidad de recurrir a lo «edificante», práctica que ha sido una de las mayores causas de la irreligiosidad.

Es bajo la presión del espíritu científico, punta de diamante del taladro tecnológico, y no por la influencia de las ideologías político-revolucionarias, cómo se transforma el mundo, realizando, aunque en un sentido completamente distinto, la idea todavía romántica del joven Marx.

Tampoco es cierto que la sociedad tecnológica encuentra su formulación teórica adecuada en la neo-ilustración o en el neo-positivismo: los representantes de estas corrientes deben más bien ser considerados «moscas que alardean de guiar el coche del progreso, personas ajenas a las obras, que, sin embargo, pretenden pronunciar sentencias desde lo alto de una cultura alejada de los problemas reales del desarrollo».

Expuesto todo esto es fácil para Cotta afirmar que la civilización tecnológica no pone en absoluto en crisis al cristianismo, y que la tarea actual de los cristianos consiste en contribuir con su perspectiva teocéntrica a la edificación del mundo del mañana, y que su equivocación más grave sería la de seguir insistiendo con su acostumbrada crítica,

dejando así campo libre a los que siguen en su actuación una inspiración informada por un cientifismo antropocéntrico. Será más bien la intervención de los cristianos la que evitará que la civilización tecnológica dé lugar a una oligarquía tecnocrática.

3. *Algunas preguntas*

Se equivocaría radicalmente quien quisiera ver en la tesis de Cotta una forma de eclecticismo, en el sentido de un deseo de ponerse de acuerdo con las valoraciones de aquellos que —con términos del siglo XVII— se llamaban «mundanos». Todo lo contrario; dicha tesis está producida por la profundidad de su fe religiosa. La postura catastrofista, ¿no oculta en su fondo acaso la añoranza de algo terrenal, de un cierto «mundo cristiano», que no puede ser identificado con el cristianismo? Y el progresismo filocomunista de algunos católicos, que nunca se consigue definir de modo conceptualmente riguroso, y que siempre tiene que recurrir a un lenguaje alusivo, ¿es algo distinto del cíclico retorno de un estado de ánimo muy extendido durante la guerra y la Resistencia, y que algunos de los que lo vivieron se niegan a criticar, cuando la postura cristiana implica una crítica continua de sí mismo? Más aún: me atrevo a decir que la visión de Cotta viene de la voluntad de salvar el neomodernismo a través del único camino posible: la aceptación de cierto carácter posi-

tivo de lo moderno. Pero precisamente el respeto hacia esa profunda seriedad es lo que ahora me obliga a ser absolutamente sincero: tengo, pues, que decir con las palabras más claras cuáles son los motivos que me llevan a discrepar de Cotta, aun compartiendo su crítica a las demás posturas filosóficas.

Ante todo eliminemos lo que es obvio: no hay duda que es un deber cristiano, más aún humano en general, mejorar el nivel de vida de los más pobres; igualmente está fuera de duda que la eliminación del hambre en el mundo sólo se podrá conseguir, considerando también cuál es la tasa de incremento demográfico, por medio de un aumento de la actividad técnica, dirigida por la ciencia.

El problema hay que plantearlo, en consecuencia —y, por supuesto, así lo hizo Cotta— de manera distinta: ¿es cierto que la ciencia moderna es el desenvolvimiento de la inteligencia pura y que en ella hay que divisar el modelo ejemplar de todo entendimiento? Esta parece ser la opinión de Cotta, aunque, como es obvio, para él la inteligencia no agota la espiritualidad. Si el hombre se limitara a ser inteligente, la civilización tecnológica estaría sometida a la oligarquía de los que saben interpretar y organizar un sistema racionalmente estructurado para satisfacer las necesidades sociales, que son por lo común materiales. Para que esto no suceda hace falta aquel «complemento del alma», como dice la expresión, que sólo la religión puede proporcionar.

Se pueden ordenar de esta manera la serie de interrogantes que afectan a su tesis:

1) ¿Cuáles son las características morales de la sociedad tecnológica?

2) ¿Cuál es el proceso ideal por medio del cual la sociedad tecnológica supera y pone en crisis el marxismo?

Contestando a esta pregunta se podrá además ver si la irreligiosidad es o no sustancial e intrínseca a este tipo de civilización y se podrá determinar el papel de los católicos a este respecto.

3) ¿La civilización tecnológica puede o no estar separada del positivismo, dada la postura esencial que conlleva y, sobre todo, por la tradición histórica con la cual vuelve a conectar?

4) ¿El tipo de inteligencia característico de la ciencia que acompaña la técnica es el prototipo de toda inteligencia, o más bien exige la renuncia a la forma mental metafísica?

En este segundo caso, la primera consecuencia sería que no podríamos ya hablar de metafísica, sino solamente de ciencia y de religión; esto a su vez sería tan sólo una solución provisional y a corto plazo, porque en un espacio de tiempo, que no se puede determinar exactamente, pero que todos los indicios inducen a considerar relativamente breve, la ciencia eliminaría del todo a la religión, en cuanto que eliminaría la misma di-

mensión por la cual lo sagrado se hace accesible al hombre.

5) ¿Este proceso no es ajeno a los juicios de valor? De ser así, cuando se absolutiza, no podrá sino destruir la autoridad de los valores. El paso a la civilización tecnológica estaría ordenado por la destrucción definitiva de la autoridad espiritual y sería, por tanto, espíritu de disgregación. Con vistas a esto, ¿no deberá considerarse utópica la idea de que el espíritu que informa el desarrollo tecnológico ejercitará una función pacificadora?

6) La civilización tecnocrática, lejos de ser una civilización liberal, ¿no representa la forma más extrema de despotismo conservador, en su forma occidental y no oriental, ya que ha eliminado del todo la idea de una autoridad espiritual?

7) En la civilización tecnológica, el paso a una oligarquía tiránica de los científicos y de los técnicos, ¿no se presenta como absolutamente inevitable y necesario? La tarea de los católicos debe ser entonces denunciar inmediatamente y desde el comienzo la irreligiosidad que entraña sustancialmente la ilusión utópica de quien quiere informarla religiosamente desde dentro.

8) La instauración de la civilización tecnológica, ¿se presenta realmente como necesaria, en base a la irrevocabilidad del desarrollo científico? ¿O más bien el paso de la ciencia a la idea de la

civilización tecnológica no se habrá dado por motivos que nada tienen que ver con la ciencia misma?

4. *La primacía del hacer*

A estas preguntas se puede contestar que la civilización tecnológica no puede ser definida sino mediante la supresión de una dimensión: la religiosa. Por otro lado, tienen gran repercusión las tesis de los escritores de la llamada «escuela de Franckfurt»: desde Adorno a Marcuse. Ellos no hablan de religión en el sentido propio, es cierto; sin embargo, también para ellos la civilización tecnológica, si de algo señala el fin, es de la dimensión trascendente, aunque sea de una trascendencia intramundana.

Intentemos ahora definir, de la manera más sencilla posible, lo que se quiere decir cuando se halla de dimensión religiosa: nada más que lo siguiente: que hay un orden eterno e inmutable de verdades y de valores con el cual entramos en contacto por medio de la intuición intelectual. Que existe, en definitiva, una realidad sobrehumana, por muchos que sean los modos con que se puedan representar. Hasta la venida de la mentalidad tecnológica que ha alcanzado hoy la cumbre de su manifestación, todos los pueblos estaban de acuerdo en admitir esto. Y, por otro lado, ¿cómo podría ser recibida por el hombre la iluminación de la verdadera fe si nada permaneciera en él, aun después del pecado, nada de esta revelación primitiva?

Ahora bien, es precisamente esta dimensión religiosa la que está amenazada y negada por la forma de pensamiento propia de la civilización tecnológica, porque ella se presenta como una *civilización nueva.* Vamos a emplear una expresión de Rosmini: aquella forma de pensamiento sustituye a la *luz de la razón,* instrumento de lo absoluto, de lo necesario, de lo objetivo y de lo eterno, por la razón humana, individual y subjetiva, contingente y mutable. En la visión tradicional hay una primacía que compete a la contemplación de un orden ideal, al que nuestra actuación debe conformarse. La civilización tecnológica la sustituye por la *primacía de la acción,* en el sentido de que el conocimiento humano cobra valor sólo en la medida en que puede servir para un fin práctico: que el hombre sensible transforme la materia para sacar mayor utilidad y domine las cosas materiales.

Por supuesto que este enfoque sobre la consideración del conocimiento afecta también a los valores prácticos. A la tesis en base a la cual el conocimiento está limitado al mundo sensible, sigue la afirmación de que la única realidad que cuenta para el hombre es la realidad material; y puesto que la materia es principio de multiplicidad y de división, resulta que el hombre adopta como actitud práctica un individualismo que será negación de todo principio superior a la individualidad. En lugar de la autoridad de los valores nos encontramos con su «creación», pero, puesto que el término creación no tiene sentido cuando se refiere al hombre, esta fórmula adquirirá su sentido

sólo por medio de la negación y destrucción radical de la tradición.

No hace falta más que abrir los ojos: ¿quién no se da cuenta de que junto a la progresiva difusión de la mentalidad tecnológica ha sobrevenido la desaparición, también o sobre todo en el lenguaje corriente, de los términos «verdadero» y «falso», «bueno» y «malo», y hasta «hermoso» y «feo», que han sido sustituidos por los de «original», «auténtico», «fecundo», «eficaz», «significativo», «abierto», etc.? Nada más coherente, por otro lado. El punto de vista de la primacía de la acción, entendido así como hemos dicho, quiere decir que no hay nada más allá del hombre; y si la verdad no es algo superior al hombre estará destinada a envejecer, de tal manera que la verdad «vieja» no tiene más atractivo del que pueda tener, por ejemplo, una mujer «vieja». De aquí el culto a lo «nuevo» con su correspondiente espíritu de destrucción.

5. *Verdad y eficiencia*

Consideremos una cosa más: ¿qué pasará cuando los hombres no se mantengan unidos por ideales o valores superiores a los sensibles? La búsqueda del bienestar sustituye la de una vida buena; y no puede haber bienestar sin sensaciones «nuevas», como es evidente. He aquí por qué el intelectual se pone al servicio del público, no para arrastrarlo hacia arriba, sino para satisfacer sus exigencias de novedad.

Una persona se sentirá unida con otra sólo si la necesita para su realización personal sensible, cada vez más exigente. Todo se transforma así en un objeto que sirve para el trueque. Muchas veces se habla de la desaparición del pudor, y, como siempre, hay alguien, incluso famoso, que repite a propósito las consabidas expresiones de la guerra contra los tabúes, de la búsqueda de la autenticidad, de la lucha contra todo tipo de misterio. Nosotros decimos sencillamente que esta desaparición posee un valor simbólico: representa la reducción de todo a mercancía de intercambio. Añado además que no tengo ninguna propensión a embellecer la realidad, como suelen hacer determinados católicos que ven en ella una manifestación de desesperación producida por la ocultación de la verdad. Estos católicos que viajan siempre con retraso vuelven a descubrir hoy una actitud que fue real, pero en la época romántica. Para la mentalidad tecnológica la desesperación no existe, precisamente en cuanto que este acabarse de la verdad y de los ideales no es sentido como una tragedia, sino que es presentado (o sería mejor decir «mixtificado», en el verdadero sentido que el término «mixtificación» debería poseer) como una liberación.

Se me puede contestar que no es el desarrollo tecnológico, en cuanto tal, el culpable de estas posturas. Eso es absolutamente cierto; pero cuando se habla de civilización tecnológica no se repara en la actividad técnica como tal, sino en su absolutización. Estamos en el reino de los *-ismos*, es

decir, de la perversión, en base a la cual una actividad humana, que se desenvuelve en el mundo de los sentidos, es transformada en un ídolo; el arte se hace estetismo, el amor erotismo, la política totalitarismo.

Queda clara en este punto la imposibilidad de separar la civilización tecnológica del positivismo. Quien desee conocer la más clara definición de este vínculo no debe hacer más que leer un valioso libro de F. Hayek, que es una de las obras más rigurosas que se han escrito contra la mentalidad tecnológica o, como su autor dice, de «ingeniería»; es decir, que da lugar al tipo de «ingeniero» inspector, consciente de una sociedad planificada; o que llega a pensar en los modelos de ingeniería, incluidas las actividades que parecen más lejanas, como, por ejemplo, la misma actividad artística.

6. *El espíritu politécnico*

¿Dónde nace esta mentalidad cientifista? En la *Ecole Polythecnique* de París y ya encontramos todos los elementos en la obra de Henri de Saint-Simon. Recordemos algunos rasgos de su pensamiento. En su desconcertante primer opúsculo: *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporainès,* de 1803, se anuncia la idea de un «consejo de Newton», formado por 21 miembros elegidos por todo el género humano y presididos por un matemático; consejo destinado a sustituir al Papa y al Sacro Colegio, cuyos miembros son acu-

sados de no comprender la naturaleza y la finalidad de la ciencia, que está destinada a transformar la tierra en un paraíso. Su programa curiosamente es interclasista, pero en el sentido del interclasismo propio del actual sociologismo; los proyectos de los representantes de este consejo serán los únicos idóneos para establecer los medios científicos aptos para prevenir «la lucha que, por la misma naturaleza de las cosas, es necesario que exista» entre las dos clases: la de los propietarios y la de los no propietarios. Todos los hombres trabajarán como adeptos a una sola y misma oficina, dirigida por el consejo supremo de Newton, órgano central que tiene el derecho de dar órdenes; y quien no obedezca será tratado por los otros «como un cuadrúpedo».

En la obra de 1810: *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle,* proyecto de una nueva y gran enciclopedia, a la que se le confía la tarea de sistematizar y unificar todo el saber, reorganizado de pies a cabeza y coordinado bajo el punto de vista del fisicismo, encontramos ya perfectamente indicados los trazos de lo que hoy se llama «fisicalismo»: reducción de la moral y la política a ciencia, renuncia del razonamiento teológico como antropomórfico, etc. No se equivocaba Hayek cuando decía que al leerlo se tenía la impresión de tener en la mano una obra contemporánea de, por ejemplo, H. G. Wells o de Otto Neurath.

Los mismos temas aparecen en las obras siguientes, ampliados de tal manera que es siempre más clara la prefiguración de las ideas tecnológicas de

hoy: la del poder científico y positivo, al que se le confiere la tarea de dirigir y transformar el mundo, la de la unidad de los hombres como copartícipes de la empresa común de operar sobre la naturaleza para transformarla, la de la función social del arte para ejercer en las masas una influencia capaz de constreñirlas a marchar en la dirección indicada por los dirigentes de esta cooperación, la del nivel de prosperidad al que el hombre puede llegar a través de la utilización de los conocimientos adquiridos en el campo de la ciencia, la de la función pacifista de las tesis precedentes, porque al confiar la nueva dirección al poder científico se sustituye la organización gubernamental y militar por la administrativa e industrial. Finalmente, en el *Nouveau Christianisme* (1825) se afirma que la organización científico-industrial posibilitará a su vez la más rápida mejoría de las condiciones morales y físicas de las clases más pobres, actuando de esta manera sobre la tierra el nuevo proceso que impone a los hombres el comportamiento fraternal. Pero este nuevo cristianismo exige una reelaboración de la teología, cuya necesidad es evidente, después que la ciencia ha abierto nuevos horizontes a las posibilidades terrenas del hombre.

7. *Tecnología como antitradicionalismo*

Desde el punto de vista histórico no sé cómo se puede decir que el positivismo es sólo una mosca pesada de la civilización tecnocrática, si exacta-

mente todas sus ideas se encuentran ya prefiguradas en las obras de Saint-Simon y de Comte.

Sin embargo, en el positivismo de ambos había un motivo romántico que se expresaba en la idea de una religión de la humanidad, destinada a sustituir y, a la vez, a conservar todo lo positivo que tenían las religiones del pasado. En las nuevas formas de positivismo y de pragmatismo este elemento religioso es completamente nulo. La ciencia de hoy se presenta como «neutral» con respecto a todo valor.

Esta pretendida neutralidad ha llevado a muchos católicos a singulares ilusiones. En particular a ésta: el desarrollo del espíritu científico destruye las religiones seculares, pero no pone en crisis la concepción católica, anclada en lo eterno. Por lo tanto, civilización tecnológica y cristianismo serían compatibles. O, en una perspectiva más amplia, se dice: rasgo típico del cristianismo es la desacralización del mundo, condición también para la civilización tecnológica; por esta razón esta civilización está destinada a actuar positivamente en el cristianismo, promoviendo, aunque sea ocasionalmente, su liberación de rasgos de la tradición precedente, en los que se había quedado.

La verdad es precisamente lo contrario. La separación del cientifismo de toda pretensión religiosa es como el último momento lógico necesario de aquella «primacía de la acción», de la que ya se ha dicho su presupuesto antropológico. En efecto, separemos lo más posible esta posición de todo elemento contemplativo. La misma materia se de-

finirá —es la frase de un ilustre físico— como un objeto de posibles manipulaciones humanas. De ello se consigue que lo que tradicionalmente se llamaba valores absolutos —lo verdadero, lo bueno, lo bello— estarán privados de toda validez universal o, como mucho, no expresarán más que preferencias subjetivas. Pero ¿por qué un sujeto tendrá ciertas preferencias en vez de otras? La explicación la dará la «ciencia del hombre», que medirá el grado de utilidad o peligrosidad, de una u otra idea, en relación con la utilidad de la coexistencia pacífica. La solución es clara, el peligro es el de los que aún intentan hablar de Valores Absolutos, obligatorios para todos.

Se capta, pues, el antitradicionalismo total de la civilización tecnológica. Si la oposición se fija en términos de revolución y reacción, entonces podemos decir que la revolución tecnológica es más radical que cualquier otra revolución política. Y esto porque ella sólo conseguiría realizar verdaderamente lo que es uno de los fines de las revoluciones políticas que pretendían «cambiar al hombre»: la supresión de la dimensión trascendente.

Ahora es un hecho que la idea de la revolución tecnológica ha prevalecido, y tiende aún más a prevalecer, sobre la posición revolucionaria marxista. ¿Cómo sucede esto?

8. *Marxismo y tecnología*

Si consideramos el problema en su máxima generalización teórica debemos responder que la civili-

zación del bienestar (ya hemos visto que civilización tecnológica, civilización del bienestar o sociedad opulenta son términos sinónimos) es la única respuesta posible burguesa y laica del marxismo, y que se da por una contradicción que es intrínseca al mismo marxismo. Por esto la civilización tecnológica desbarata al marxismo, en el sentido de que se apropia de todas sus negaciones con respecto a los valores trascendentes, llevando hasta el límite la misma condición de la negación, es decir, el aspecto por el que el marxismo es un relativismo absoluto; con el resultado de transformar el marxismo en un individualismo absoluto, lo que sirve para conferirle la falsa apariencia de «democracia» y de continuación del espíritu liberal.

Para resaltar la cesión marxista sólo tenemos que observar la mística revolución a través del tiempo. Porque ésta sólo puede durar mientras dura la lucha a muerte contra un adversario que es *histórico* y no eterno; normalmente no más de una generación; y terminado el período «místico», una parte de los que fueron guías en la lucha se asociarán a los que estaban con los vencedores después de la victoria y se constituirán en una nueva clase, eliminando por «anárquica» a la parte constituida por los revolucionarios puros. Los supervivientes vagarán por el mundo hablando de una revolución traicionada, incompleta, desconocida, pero sin encontrar nunca las condiciones suficientes para constituir una fuerza política.

Observemos aquí una de las diferencias capitales entre la religión cristiana y la marxista; la

ausencia de la *utopía* hace que en el cristianismo la lucha entre la ciudad de Dios y la terrena se presente como eterna y se destierre radicalmente de la tierra el optimismo del definitivo logro de la «ciudad de Dios»; o al contrario, reconocer en este optimismo la esencia de la herejía.

En el marxismo, el paso práctico a una revolución total implica enormes sacrificios y riesgos y conlleva la idea de un absoluto; para dar plena justificación a la acción revolucionaria es necesaria una «fórmula ideal». Esta fórmula no puede ser otra que la del materialismo dialéctico; el materialismo es necesario para desacralizar las formas precedentes y mostrar la relatividad histórica; el término de dialéctica es igualmente necesario para mostrar la necesidad histórica del cambio.

Pero entre el momento de la negación de todo principio eterno y la búsqueda práctica de lo absoluto hay una evidente contradicción. Por consiguiente, el paso del marxismo a un positivismo radical, que con respecto a las disciplinas concernientes al hombre se manifiesta como sociologismo o como relativismo absoluto, se presenta a la vez como extremadamente fácil y como irrefutable. La crítica marxista de las ideologías, ¿no se funda en el principio de que todo lo que sobrepasa la verificación inmediata, en definitiva todo lo que es metafísico, se explica como expresión de la situación histórico-social de un grupo, por lo tanto con lo sensible, cuando a lo sensible se le da la máxima extensión para comprender el mismo mundo humano? ¿No profesa el marxismo la concep-

ción expresiva e instrumentalista del pensamiento, es decir, lo contrario de toda forma de pensamiento metafísico? Y ¿cómo sostener entonces una concepción de metafísica como el materialismo dialéctico? Se puede pensar, por lo tanto, que la verdadera conclusión teórica del marxismo debería ser la abolición de la filosofía, en el sentido de que hoy habrían madurado las condiciones para extender el razonamiento científico del mundo natural a la realidad histórica. El sociologismo, como crítica de la filosofía en nombre de la sociología, establecería la condición de la verdadera ciencia histórica, en cuanto que a través de la explicación de los orígenes de la idea, que en el fondo sería una extensión del materialismo histórico para abolir su paso al materialismo dialéctico, libraría a la historia de toda traza de filosofía de la historia y pondría con esto las condiciones de una historia que como tal fuera una verdadera ciencia.

9. *Espíritu burgués y marxismo*

La relación entre el empirismo de la civilización tecnológica y el marxismo es semejante a la del marxismo con respecto a Hegel. Lo mismo que Marx había separado al hegelianismo de los aspectos platónicos, el pragmatismo que está en la base de la civilización tecnológica separa al marxismo de los aspectos hegelianos y lleva hasta el extremo el antiplatonismo marxista. Cancelando toda supraindividualidad de los valores, excluye completa-

mente todo espíritu revolucionario; al colectivismo del «hombre genérico» le sustituye el individualismo más completo; acepta, por lo tanto, el progreso *en y por la conservación* del orden social burgués. Así, pues, están juntas la conservación más rigurosa y la negación más completa del marxismo. Porque todos sus aspectos antirreligiosos y antitradicionales desde el punto de vista moral y estético están llevados hasta el límite; si el marxismo es búsqueda de humanización y de desacralización radical, éste es su verdadero éxito.

Hablábamos de marxismo repensado en el sentido empirista, pero que sintoniza perfectamente con el individualismo del espíritu burgués, y que finalmente, a través de él, encuentra la manera de desembarazarse completamente de toda subordinación a la tradición.

De hecho se podría fácilmente demostrar cómo la civilización tecnológica realiza, universalizándolo, a través de la supresión del antagonismo de las clases, el tipo del burgués puro, tal como lo había descrito Marx en el *Manifiesto*. No hay que extrañarse. Según la sentencia, en la infancia de la humanidad, la acción de la Providencia se explicaba como civilización, sirviéndose para fines universales de los fines particulares que los hombres se proponían. ¿No es, por tanto, natural que en la edad de la expansión del ateísmo el proceso se invierta y que la heterogénesis de los fines juegue de manera inversa? Que el éxito último de la revolución marxista sea la realización del tipo del burgués puro sería la confirmación de la sentencia

indicada, aplicada al desarrollo del ateísmo y de la desacralización.

Esta indicación es ciertamente breve. Sin embargo, se puede ver perfilada una consecuencia importante: del hecho de que la civilización tecnológica esté en contradicción, tanto con el cristianismo como con el verdadero marxismo, se deriva la imposibilidad de entendimiento entre católicos y comunistas. Se debe decir mejor que si el éxito último del marxismo, en la reacción defensiva que ha provocado en el mundo laico-burgués que es su antítesis, ha sido ésta, existiría la posibilidad para el verdadero marxista de una autocrítica.

10. *¿Crisis de desarrollo?*

Alguno objetará ciertamente que en la sociedad tecnológica no existe persecución religiosa directa y que la libertad y la democracia se respetan. Añadirá después que la civilización tecnológica es una realidad irreversible y que no hay otro camino que el de intentar espiritualizarla desde dentro. Este es el camino ramplón que normalmente se sigue. Si no se quiere seguir el camino de la mayoría, que es el de conformarse con el nuevo orden de las cosas, se tratará de distraer la atención de aquellos aspectos de la sociedad presente que son más amenazadores. Hay siempre lugar para las frases hechas: crisis de la adolescencia, crisis del desarrollo, como fenómenos que necesariamente acompañan un ritmo acelerado de desarrollo. El optimista verá a toda costa en la historia de hoy un proceso

de liberación de la esclavitud. Este proceso real tendrá sus costos... Y, por otra parte, la moral o religión que están hoy en crisis, ¿eran algo distinto de una moral o de una religión hipócrita y aparente? No sé cuántas veces he leído estas frases o dichos similares.

Preveo ciertamente la objeción: si en la sociedad tecnológica no existe la persecución religiosa y se respeta la libertad y la democracia; si el proceso de afirmación de este nuevo tipo de civilización es irreversible, entonces quien dice que esto es esencialmente anticristiano está obligado por la lógica a reconocer que el cristianismo está destinado a morir. El que es verdaderamente cristiano debe pensar que, por fuertes que puedan parecer estas objeciones, sin embargo, no son insuperables; y mantener la tesis de que la civilización tecnológica se puede espiritualizar desde el interior, aunque la forma sea verdaderamente difícil y la tarea ciertamente ardua. El católico encuentra en su fe la fuerza contra la desesperación, por muy fuertes que sean las tentaciones desesperadas. Hace un siglo, catolicismo y principio de libertad, catolicismo y democracia aparecían como realidades inconciliables; y los discursos reaccionarios de entonces no tenían menor fuerza aparente que la de los críticos de la realidad de hoy.

11. *Tecnología y religión*

Pero veamos: aparentemente la civilización tecnológica deja abierto un puesto a la religión, en

el sentido de que distingue entre lo verificable y lo inverificable. Por una parte, la zona de lo profano; por otra, la de lo sacro. Y alguno añadirá que esto significa una purificación de lo sacro, en el sentido de que se quita cualquier mezcla con lo profano. Pero, ¡atención!, de hecho, en la conciencia común de la civilización tecnológica lo verificable será lo real; lo inverificable, ilusión subjetiva. Aun suponiendo una postura más moderada, la religión se reduciría a su función vitalizadora. Con esto se pondría al mismo plano que la droga; y no es de ninguna manera cierto que, considerada bajo este aspecto, sea la más eficaz. Personalmente pienso que en esta subordinación del aspecto de verdad de las religiones al de fuerza vitalizadora, lo que importa, entre otras cosas, es que sus afirmaciones metafísicas y sus dogmas no se consideren más que como símbolos y se juzguen no en su verdad, sino en si son aptos para ejercer esta función estimulante, lo que es la esencia de la blasfemia.

La radical oposición, sin mediación posible, destruye toda comunicación entre aquellos que aún se encuentran en los viejos valores y los defensores de los «nuevos». Los fieles a los primeros serán socialmente los excluidos, en los límites en que querrán modelar rigurosamente las propias valoraciones y la propia vida conforma a la verdad en que creen; el rechazo total del escándalo y, en los más moderados, la falsa piedad por el pecador caracterizan esta sociedad instruida. Falsa piedad:

porque no es la piedad para el que es consciente de su pecado y de la miseria de su estado, sino al contrario. Serán, pues, estos últimos fieles, considerados como los pertenecientes a una raza moral inferior, destinada a desaparecer. No es exagerado decirlo: serán, por este abandono, los «pobres» de mañana cuando la opulencia haya acabado con la miseria.

No se podrá hablar verdaderamente ni de libertad ni de democracia: a este respecto, la «mitificación», usemos el término marxista, alcanzará verdaderamente el punto último. Porque si no se da ninguna comunicación ideal entre los individuos y si todo individuo es visto por el otro únicamente como instrumento de la propia realización, ¿de qué orden se podrá hablar si no es del de la recíproca esclavitud o de la esclavitud universal? El que los esclavos gocen materialmente del bienestar tiene muy poca importancia.

Fin de la religión, de la libertad y de la democracia, que será también el fin de Europa: porque el principio sobre el que ha surgido la civilización europea es el de un mundo de verdades universales y eternas, de las que todos los hombres participan. El principio del Logos, en otras palabras, del que es la antítesis exacta la reducción de la idea a instrumento de producción y de organización. Si se ahonda todo gran problema político de hoy, en cada uno se encontrará la misma contraposición entre el primado de la verdad y el primado de la vida.

12. *La herejía tecnológica*

Esta conexión de ruinas abriría unas perspectivas espantosas sobre el futuro próximo si realmente el proceso hacia la civilización tecnológica se presentase como irreversible.

¿Pero esto es verdad? Se debe recordar aquí la consideración hecha sobre la diferencia entre el desarrollo tecnológico y la sociedad tecnológica. Pese a las apariencias contrarias, las raíces de la mentalidad tecnológica no están en el desarrollo técnico, sino en una desviación religiosa. Y nunca, a mi juicio, se insistirá bastante sobre el punto del carácter, sobre todo religioso, de la crisis de nuestro siglo.

A mi modo de ver, el ideal de la civilización tecnológica no es otro que el de la última forma, completamente laicizada, de la herejía milenarista. ¿Cuál es la esencia de esta herejía? Esta: la idea de que suceda *temporalmente* la ciudad de la paz y de la felicidad universal a una ciudad degenerada que ha alcanzado el último grado de injusticia y barbarie. ¿Cuándo se da?: en los momentos trágicos de la historia; piénsese, como antecedente lejano, en Tomas Münzer y en los anabaptistas en los tiempos de la reforma protestante, o en el profetismo social que acompaña a la Revolución Francesa. Que después toda herejía se caracterice por un proceso de laicización o por una pérdida progresiva del espíritu religioso original, esto es lo que la historia atestigua. En todo caso pertenece al milenarismo la idea de lo absolutamente

nuevo y la destrucción de todo lo que, con respecto a las actitudes morales, le ha precedido.

La idea de que la revolución rusa es la hija de la Primera Guerra Mundial es común. Es decir, la Primera Guerra Mundial ha dado lugar a un renacimiento del milenarismo con el comunismo. La Segunda, y el decenio que la precede, tiene un nuevo resurgir, del que ya he dicho la conexión con el primero, en la fe del poder liberador de la técnica.

Los horrores de la segunda guerra mundial dieron lugar a la impresión del desencadenamiento de fuerzas demoníacas, y a que con el nazismo y con el fascismo se aniquilase una civilización entera, la europea, que se había convertido ya en una nueva Babilonia. Lo absolutamente nuevo no podía presentarse como el comunismo, porque conservaba aún aspectos, aunque fuera en forma de antítesis, conexos con una civilización que la guerra había justamente destruido.

13. *Conclusión*

Pero si esto es verdad, la visión en torno a la situación presente se debe modificar del todo. Porque no es el progreso de la ciencia lo que lleva al antitradicionalismo, a la supresión de los tabúes, a la desaparición del misterio, a la desmitificación, es decir, a sus formas de justificación refleja, desde las más elementales a las más cultas. La verdad es precisamente lo contrario: es la idea milenarista de

una ruptura radical en la historia a través del paso a un tipo de civilización radicalmente nueva que lleva a la crítica de la tradición y a lo que de esto se sigue. Ahora no hay más que un solo medio para criticar al milenarismo: la referencia a una verdadera conciencia histórica. Si el joven de hoy se siente tan lejano y tan separado de la tradición es porque se le ha suministrado una versión demoníaca de la historia presente: por esto ha permanecido obsesionado por el mito de un acontecer absolutamente feliz, mito que no se explica, en la práctica, más que con la negación de todos los valores del pasado, de los valores que en realidad no tienen nada que ver con la ciencia. Establecer una visión verdaderamente histórica del pasado próximo, de manera que se pueda hacer ver cómo sobre el mito de la novedad han surgido sus horrores, será el primer paso para una verdadera desmitificación; de tal manera que alcance el proceso por el que se ha constituido el falos ídolo de la civilización tecnológica.

V.

El diálogo entre la Iglesia y la cultura moderna *

Trataré de delimitar, en las consecuencias últimas de que son capaces, dos típicas posturas católicas con respecto al mundo moderno: la de condena y la de apertura. A continuación propondré la cuestión de si es posible una tercera postura y si en ella se deben revisar las condiciones para un diálogo *no modernista.*

1. *Condena*

Para esta primera postura, el mundo posterior a la ruptura de la cristiandad, ocurrida en el siglo XVI y después en el iluminismo y en la revolución, se dirige hacia una catástrofe cierta, tal vez el suicidio cósmico, cuya única alternativa posible es el suicidio moral. La reforma protestante, la desviación del humanismo hacia el naturalismo renacentista, el cartesianismo, el iluminismo, la Revolución Francesa, el panteísmo alemán, el cientifismo, el ateísmo, la revolución comunista, la pre-

* Publicado en «Studi cattolici», núm. 45, 1964, pp. 45-50.

sente desaparición del pudor son etapas de un proceso unitario de disolución. Se puede caracterizar al mundo moderno como la progresiva toma de conciencia de un proceso orientado para destruir en nosotros la «más pequeña parcela de la divinidad»; esta frase del blasfemo Lautréamont ilumina el prometeísmo moderno, como búsqueda de la conciliación del hombre con la naturaleza, a través del rechazo de Dios. Un autor insuperado en esta dirección, de crítica sobre la catástrofe del mundo moderno como consecuencia de su ateísmo, es Donoso Cortés.

Al mundo moderno, pues, solamente se le debe resistir. Pero ¿de qué manera? Hasta 1914 existían vestigios de un mundo todavía cristiano; el imperio de Austria era el heredero del Sacro Imperio Romano, reformable por muy decadente que estuviese. Después de la Primera Guerra Mundial se manifestaron fuerzas que, generadas por el mismo mundo moderno, se revolvían, por motivos no católicos, contra las fuerzas masónicas y ateas. Existió, por parte de muchos católicos, la ilusión de la posibilidad de utilizarlas; sobre todo la principal entre ellas: el fascismo, por razón de los adversarios comunes. No hay que pedir excusas, porque quien entre el 1929 y el 1935 creía en la evolución católica del fascismo y buscaba el punto de concordancia, por ejemplo, en la doctrina corporativa, se equivocaba, pero no pronunciaba un juicio más aventurado de quienes hoy creen en la evolución del comunismo. De todas maneras hay una cosa clara: en los defensores de esta postura se esta-

blece una ruptura entre la vida y el pensamiento. Su pensamiento es la pura conciencia de lo catastrófico; para vivir debe recurrir a un compromiso con el mal menor, cuya zona se restringe continuamente.

2. *Apertura*

Existe además, entre los católicos, la tesis opuesta. La dualidad de las posturas ha sido continua en toda la Edad Moderna; sin embargo, hoy ha alcanzado una perspicacia sin precedentes. El modernista (y lo llamamos así por ser el término exacto, aceptado hoy, aunque rechace la acusación de herejía) dice: «El hombre ha crecido durante la Edad Moderna. Entre esta historia en desarrollo y el pensamiento católico se generó un desgraciado malentendido; la contrarreforma ignoró el crecimiento y quiso mantener el mundo en minoría de edad. De esta manera, los católicos terminaron por identificar el mal con la novedad; el nexo entre el cristianismo y su encarnación histórica se convirtió en el *mundo cristiano,* término intercambiable con "latino", "occidental", europeo". Así ser católico y estar históricamente a la derecha se hicieron sinónimos: coherentemente, el mundo católico se alió en la práctica con sus adversarios de ayer, en el momento en que habían perdido la iniciativa histórica, las monarquías absolutas primeramente y después la burguesía. Hoy el cristianismo debe reconocer que, trascendiendo todas las

culturas, puede adaptarlas a sí mismo. Lo que en su tiempo hizo el aristotelismo se debe hacer con el evolucionismo y el marxismo.»

Cuando se toma una dirección, es inevitable recorrerla hasta el final; no es posible quedarse en la mitad. Miremos la meta que se debe alcanzar. Existe un Dios «latino» surgido «en el clima de la Italia pagana» (es curiosa la idea del pensamiento francés sobre el juicio formado a finales del 500 acerca de la «irreligión italiana»), sustituto de Júpiter, visto, bien como benefactor o juez, pero siempre extraño al hombre. Dios de la teología «catafáctica», que aplicaba a Dios las categorías racionales elaboradas con relación al mundo de los objetos. Y existe después el Dios de la teología «apofáctica», de Plotino más que de Aristóteles, que será después en el pensamiento cristiano el de los padres griegos, de pseudo Dionisio, de Eckhart, de Cusano: el Uno, el inalcanzable. El pensamiento tradicional de la Iglesia ha tratado de unir el Dios inalcanzable con el Dios Ser puro, persona jurídica; utilizando el principio de analogía para realizar la imagen antropomórfica.

La cancelación de esta idea de Dios ha sido la obra del pensamiento moderno, que, primero, ha destruido las pruebas clásicas de su existencia, y después, a través del evolucionismo, los mitos del Génesis y del pecado original, y la misma idea de Redención como acto expiatorio jurídico. Por lo tanto, el sentido de liberación que aporta hoy el ateísmo no difiere cualitativamente del que sintieron los paganos convertidos al cristianismo con

respecto a su pasado. Esto es un punto positivo del ateísmo contemporáneo, cuya obra liberadora se debe reconocer como válida, pero sólo con respecto a «aquella imagen de Dios». La actitud de los católicos se mediría, pues, por su postura con respecto al ateísmo de hoy: negación o afirmación. El que se queda en la negación masiva se encuentra en la defensa del paganismo. De aquí el paralelo, que a menudo me ha venido a la mente, entre Pío XII y Juliano el Apóstata, como las dos figuras simbólicas de la defensa extrema de un mundo ya condenado. Juicio, debemos decirlo, que en esta postura es necesario, aunque motivos de prudencia puedan llevar a los católicos que lo profesan a manifestarlo en voz baja. Reconozcamos también el elemento de encanto que existe en el nuevo modernismo: volver a sacralizar las actividades del mundo profano, salir del dualismo insoportable entre una radical condena teórica y un compromiso práctico aceptado necesariamente por su provisoriedad, volver a tomar la iniciativa en el mundo histórico en nombre del cristianismo. Y, sin embargo, son demasiadas las razones que nos persuaden de que esta situación es insostenible.

Modernismo, hemos dicho, que no pretende ser herético. No un modernismo a lo Loisy, que auspiciaba un pacífico traspaso de la religión católica a una religión de la humanidad, sin misterios y sin milagros. Aunque se esfuerza por componer una imitación de Cristo para uso del hombre moderno, como dijo un admirador de Teilhard, respetando la intención. Reconozcamos también que no se pue-

de hablar de una continuación directa del modernismo de los primeros años del siglo. Pero, indicado esto, es necesario reconocer que también es verdad que a las tesis de tal modernismo se une el nuevo a través de un proceso de pensamiento que se sirve de la historia política. Después de esto debemos considerar la nueva postura católica a partir de su génesis, ya que es el mejor modo para definir su significado y valor. Esta nueva postura surge en Francia en los años más oscuros de la Segunda Guerra Mundial, como invento de la esperanza en el momento en que todo parecía autorizar la desesperación. Es natural que en aquel tiempo el nazismo fuese sacado del contexto histórico en el que había nacido, para convertirse en la suma de todos los males que habían acechado el camino de la civilización, y el comunismo pasase, por el contrario, de aliado de hecho por razón de las circunstancias históricas a aliado de derecho.

Es necesario preguntarse si el modernismo no acepta ya desde los comienzos una visión de la historia contemporánea en términos de materialismo histórico. En los tiempos siguientes a la revolución rusa, que aun con sus límites y defectos señalaría el hecho de que la humanidad está ahora dando el paso «de la socialización», las clases amenazadas llaman en su ayuda al Dios-Júpiter, guardián del orden más que promotor del progreso. Pero el culto de este Dios es tan pagano que los «defensores de Occidente» terminan por subordinarse a los partisanos de la Raza y son

llevados necesariamente a la más opresiva de las guerras. Este éxito de la contrarrevolución de nuestro siglo serviría para mostrar lo artificiosa que era la contraposición, en términos de adversarios irreductibles, de cristianismo y marxismo.

Surge aquí la consecuencia manifiesta: el marxismo se debe cristianizar. Pero ¿de qué manera? En la forma más elemental se puede pensar en separar una parte, la sociología, y rechazar la otra, la filosofía. Sin embargo, se trata, evidentemente, de un camino insatisfactorio. Queda otra forma: la de reducir todo el marxismo a ciencia. Forzado a abreviar, diré que el único proceso posible en este camino es el de universalizar el evolucionismo hasta alcanzar un panbiologismo en el que el paso hacia la socialización aparezca como un momento pedido por la misma evolución. No quiero pronunciarme aquí sobre el pensamiento de Teilhard. Sin embargo, existe hoy un fenómeno cultural de trazos bien definidos: el teilhardismo, que ha suplantado entre los católicos llamados de izquierda al «maritainismo» y el «mounierismo». Pronunciarse a tal respecto es lícito, haciendo abstracción de la pregunta sin traicionar la esencia más profunda del pensamiento del autor al que nos referimos. Para ver el desarrollo y peligrosidad de las posturas últimas del pensamiento católico de izquierda, comencemos a observar cómo el argumento esencial de Maritain contra el ateísmo contemporáneo se encuentra anulado en el teilhardismo. Porque para Maritain a tal ateísmo le es inmanente una contradicción: nacido como rebe-

lión moral contra un Dios filosófico, llamado a justificar los males del mundo, ha terminado por sujetarse al peor de los falsos dioses, la historia, y a su progreso inmanente que tiene el derecho de trastornar todo. Y ahora, por esta moral del «sentido de la historia» que se toma del teilhardismo en boga, desaparece la distinción, esencial en Maritain, entre cooperación con Dios y cooperación con la historia.

Con respecto a esta postura me limitaré a mencionar tres puntos que nos muestran las dificultades.

El primero es que los admiradores laicos de la obra teilhardiana no se han sentido de ningún modo agitados en su ateísmo y en su panteísmo. El filósofo comunista Garaudy ha visto sustancialmente la fórmula coherente de los católicos compañeros de camino. Se sabe que para el marxismo, el ateísmo es un *resultado:* el comunista podrá caminar con el cristiano cuando éste comparta su juicio sobre el movimiento de la historia, sin entrar directamente en controversias con respecto a las cuestiones religiosas. El célebre escritor Huxley, sustancialmente panteísta, ha declarado, afirmando su admiración por Teilhard, que «la verdad evolucionista nos libera del miedo servil de lo Desconocido y de lo sobrenatural... El único modo de llenar la actual ruptura entre ciencia y religión es que la ciencia acepte el principio de que la religión es un órgano del hombre en evolución, órgano susceptible de numerosas modificaciones, y que la religión acepte el hecho de que las religio-

nes se desarrollan y deben desarrollarse». Se repite la vicisitud del modernismo que, nacido para hablar a los hombres modernos, no ha convertido, de hecho, a ninguno. Ni se puede negar la impresión de que la «fe crística» sea en el teilhardismo el sobrepuesto a la fe en una evolución que llevará a la divinización del hombre, sin que ésta lo pida directamente. ¿No es sorprendente el pasaje siguiente: «Si después de cualquier alteración interior perdiese mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, creo que continuaría creyendo en el mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del mundo como es, porque, en última instancia, la primera y única cosa en que creo)» —en *Comment je crois*—? Si esto se tomase al pie de la letra parecería que la fe cristiana se reduce a un añadido gratuito, a una fe en la historia, que se basta por sí sola para fundar todas mis actitudes prácticas. Se dirá que se trata de una frase imprudente; siempre queda el hecho de que el paso de la inmanencia a la trascendencia no aparece justificado, de la misma manera que no aparece justificado en las formas modernas de primeros de 1900. No tengo necesidad de decirlo, dado que basta citar un texto de un teilhardismo extremista e intrasigente: F. A. Viallet: «... El fondo del pensamiento de T.: un Dios inmanente, que en la creación, como pensaba Spinoza, iba *hasta los límites de su poder.* "Dios no puede crear más que orgánicamente", dice aún T. Sin embargo, esta visión se duplica para él con otra que sería la de la trascendencia divina, pero entre

las dos visiones él no nos da una conexión lógica» [1]. Además, todos los críticos del teilhardismo han observado que el tema del pecado se encuentra extremadamente atenuado. Todo lo más se puede decir que Adán ha pecado porque era aún un jovenzuelo, y que con el pecado ha adquirido mayor conocimiento [2].

Desde la consideración de la fenomenología del ateísmo desde el punto de vista puramente teorético [3], me ha parecido que se debe llegar a la siguiente conclusión: no es la ciencia y no es por sí la moral, ni tampoco el escándalo por la infidelidad histórica del mundo cristiano (en resumidas cuentas, el proceso que lleva a la herejía) lo que puede dar una explicación del ateísmo; éste es, por el contrario, el punto final del proceso del *racionalismo*, sucesivo a su fase metafísica. Descubriendo, en su carácter postulatorio, el postulado original que se encuentra en la base del racionalismo. La negación de lo sobrenatural, que se expresa en un primer momento, no está ya en la negación de Dios, sino en la ruina del significado del pecado (así, la caída es vista como saludable por Bruno, porque la moralidad del hombre no es inocencia, sino conocimiento del bien y del mal; en el «Dios que confirma la palabra de la serpiente» en He-

1. *Le dépassement,* Fischbascher, París, 1961, p. 195.
2. Cfr. el volumen de ensayos de G. Fremaud, O. S. B.; L. Jugnet y R. Th. Calmel, O. P., bajo el título *Gli errori di Teilhard de Chardin,* Dell'Albero, Turín, 1964, p. 145.
3. Que he desarrollado en mi libro *Il problema dell'ateismo,* Il Mulino, Bolonia, 1964.

gel). En el proceso ulterior de la dialéctica que lleva al ateísmo, Dios es visto como el pecado, como la herida del hombre, cuyo renacimiento sólo puede suceder a través de una recuperación (o una conquista) de los poderes que había «alienado» o que habría debido alienar durante el proceso histórico en la creación de Dios. De aquí lo esenciales que son para el ateísmo términos como «sobrerrealidad», «hombre total», «superhombre», con los que designa un nuevo estadio, que se alcanzará a través de un «salto cualitativo» llamado generalmente «revolución». De aquí también el carácter místico, de restauración de un «sacro» invertido, que es intrínseco al verdadero y propio ateísmo, y que hace posibles también los equívocos con relación a los pensadores religiosos, en la medida en que confunden el ateísmo con una forma de tosco materialismo naturalista, y ven en el ateísmo auténtico una contradicción que, por el contrario, no existe.

No pienso acusar a las formas modernistas de estar insertas en un proceso que por necesidad lógica concluya en el ateísmo. Sin embargo, me parece innegable que debo hablar de una situación suya de relativa inferioridad en el diálogo con el ateo en el que están empeñados: no hay, por otra parte, una conexión entre la atenuación del tema del pecado y la idea del paso a un estado superior al humano, y estos dos temas, ¿no son propios —en su máxima coherencia y fuerza— del ateísmo? Me he sorprendido por muchas de las obser-

vaciones de Camel[4], dirigidas expresamente al pensamiento de Teilhard. Como, por ejemplo, ésta: «Aunque divinizado, el hombre mantiene la constitución del hombre: no pasa a ultra-humano»[5]. Pienso que la crítica de la posición modernista del diálogo debe tomar sobre todo su raíz, que está en la interpretación de la historia contemporánea, a la que me he referido antes. En esta conexión el pensamiento de Teilhard se hace el «teilhardismo». A mi modo de ver no se pueden abstraer fascismo y nazismo del contexto general de la historia contemporánea para unificarlos y hacer de ellos el adversario esencial. Realmente lo que caracteriza la historia contemporánea es la expansión del ateísmo, porque esencial al ateísmo es el sobrepasar la pura posición teorética para «hacerse mundo», según la célebre frase de Marx, y buscar en la transformación total de la relación entre el hombre y la realidad su criterio de verdad. De aquí el carácter transpolítico de la historia contemporánea: ésta tiene su carácter principal en el ser historia filosófica, de explicación de una esencia espiritual, la del ateísmo, y, a mi modo de ver, de su ya acaecida derrota. Es propio de la quiebra del ateísmo marxista como revolución mundial, que son susceptibles de encontrar explicación fascismo y nazismo como formas de oposición al marxismo, que, sin embargo, están subordinados a él. La

4. Aparecido después de concluir mis investigaciones.

5. Calmel, *op. cit.*, p. 120, y el desarrollo en las páginas siguientes.

necesaria involución estaliniana del comunismo y el nazismo son, por lo tanto, dos facetas de un mismo fenómeno; o también podemos decir que comunismo y nazismo son los dos aspectos en el que se consuma, al llegar a la práctica, la filosofía clásica alemana [6].

3. *Diálogo no modernista*

Entendido a la manera modernista, el diálogo entre el pensamiento católico y el pensamiento moderno es un diálogo en situación de inferioridad. Por ejemplo, el diálogo con el marxismo podrá iluminar ciertas concordancias exteriores, pero nunca las contradicciones por las que el marxismo debería deponer su figura ateísta... que le es esencial. De lo visto hasta ahora resulta, sin embargo, la posibilidad de que el diálogo se desarrolle de otra forma. Es decir, aquella que ilumina en la historia contemporánea la verificación de la pérdida de toda forma de pensamiento normalmente llamado laicista; y que de esta pérdida saca las conclusiones para una autocrítica que debe desarrollarse en el interior del mismo pensamiento laico, que el pensamiento católico debe estimular y ayudar.

Consideremos la historia a partir del 70, es decir, después de la, al menos, provisional victoria

6. Para una mejor comprensión cfr. mi libro *Il problema dell'ateismo,* introducción, p. CXXVIII y ss.

del espíritu laico contra la restauración católica. Podemos distinguir tres momentos: el del 70 al 14, caracterizado por la laicización del cristianismo, intentado de varias formas; el de la revolución atea, intentado a partir de la política (comunismo) o por el arte (cuyo fenómeno más significativo al respecto es el surrealismo); preponderancia de la irreligión natural, más acentuada después de la Segunda Guerra Mundial.

El intento de laicización del cristianismo caracteriza efectivamente el período 1970-14, bien bajo la forma de conservación, en términos de humanitarismo, de la moral cristiana; o bien en la de una religión en los límites de la razón, que conserva, como postulados necesarios para la vida moral, la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma; o en la de filosofías idealistas de la inmanencia de lo divino. La revolución ateísta ha destruido sin duda este mundo, sin alcanzar aquella superhumanidad que pretendía; ha servido como mediación para el paso del mundo cristiano-laico al de la irreligión natural, caracterizado por la pérdida de la facultad de lo sacro.

¿Qué entiendo por «irreligión natural»? Una posición completamente diversa del ateísmo, porque éste rechaza la llamada a un estudio ulterior de la humanidad. Está caracterizada por el rechazo de la misma posición del problema en términos de teísmo y ateísmo, porque *no interesa;* por un relativismo absoluto, por lo que todas las ideas se ven como en relación con la situación psicológica y social de quien las afirma, y, por lo tanto, como

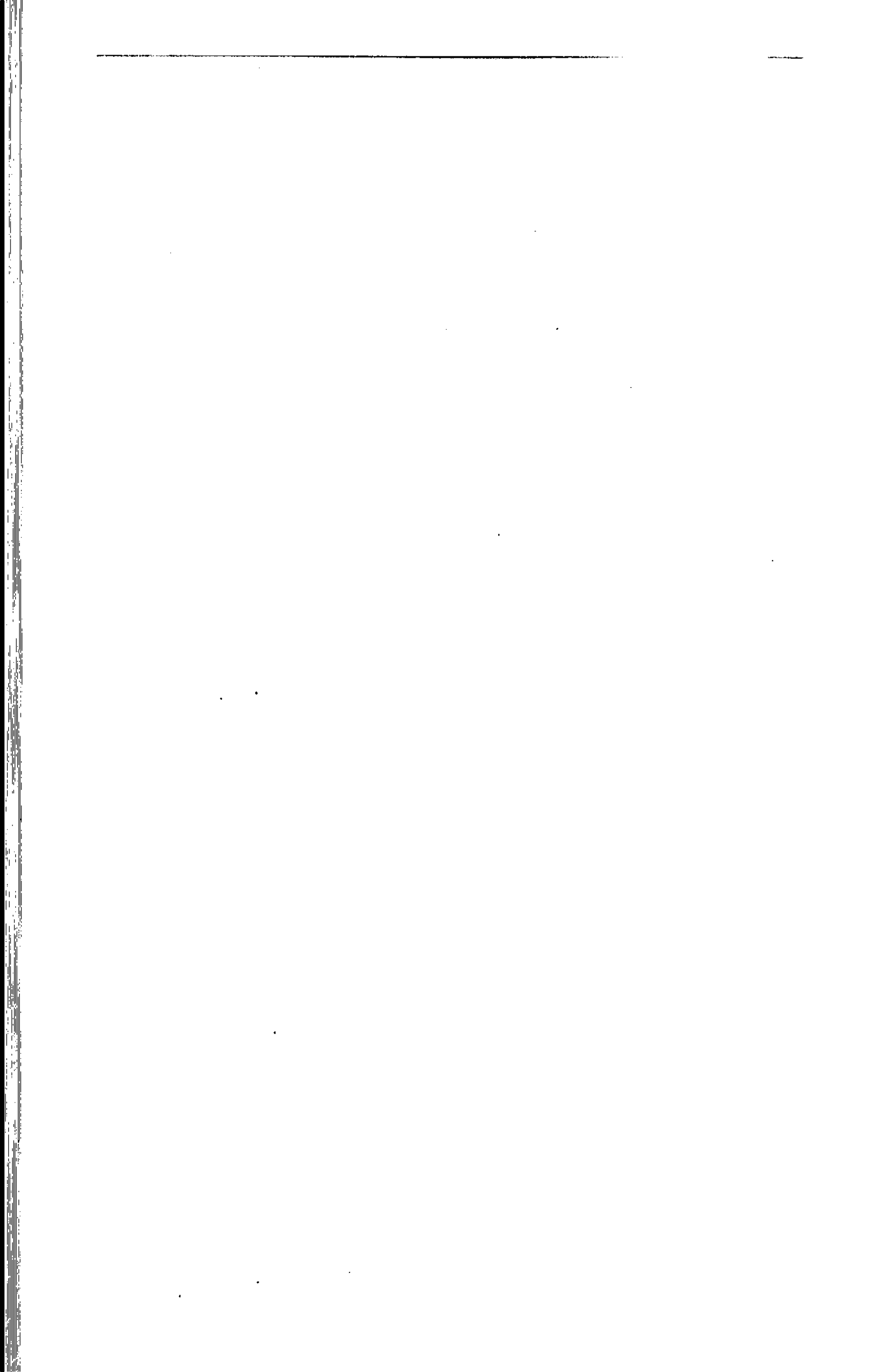
valorables desde un punto de vista utilitario, de estímulo para la vida. Para quien todo es consecuentemente objeto de cambio. Símbolo, la desaparición del pudor; en las formas más elementales, la reducción de todo a «agua, sueño, sexo», la caída en el puro animalismo.

«Eclipse de lo sacro» es el término típico y tópico que resulta molesto repetir. Sin embargo, lo que importa observar es lo superficial de la explicación usual, que busca sus razones en el desarrollo de la técnica. En realidad, la misma forma en que se presenta culturalmente este eclipse, de sociologismo, o sea, de marxismo objetivado e invertido en absoluto relativismo, muestra lo profunda e ideal que es la razón de ello. El ateísmo ha alcanzado la realidad histórica, pero adulterándose en algo distinto de lo que pretendían. En efecto, consideremos: toda forma de pensamiento ateísta, tanto el de la «revuelta cósmica», de Sade al surrealismo, como el ateísmo de Marx o el de Nietzsche, se mueve contra tres adversarios comunes: la religión trascendente, la filosofía de lo divino inmanente y el espíritu burgués; entendiendo por burgués al hombre cuya vida está determinada por las categorías de lo útil, de manera que desacraliza todo lo que piensa. Ahora bien, sin duda, la presente situación puede confirmarse como el último estadio que debe alcanzar el espíritu burgués en el proceso de desacralización. Pero ¿tiene el ateísmo marxista una capacidad efectiva de superarlo o su potencia histórica se ha agotado paradójicamente en conseguir llevar el espíritu burgués

a este último estadio? La respuesta no parece dudosa si se considera la situación última del comunismo. Se ha hablado justamente, a propósito del kruchovismo, de una «segunda crisis socialdemocrática» del comunismo, pero ¡atención! La primera crisis socialdemocrática sucedió con respecto al mundo del cristianismo laicizado; la segunda sucede al aceptar un mundo del que ha desaparecido lo sacro. La antigua socialdemocracia podía referirse a los valores universales; el comunismo de hoy trata de situarse como fuerza particularmente potente en un mundo del que han desaparecido los valores, abandonando de hecho toda idea de transfiguración mesiánica. Poco importa si en este estadio, que otros juzgarán como evolutivo y, sin embargo, yo lo juzgo como involutivo, se consiguen éxitos, dado que los obtiene cediendo totalmente al espíritu burgués, exactamente en el peor aspecto de su decadencia.

Es claro que aquí me debo limitar a unos simples enunciados, sin que sobre este punto pueda razonar de mantera adecuada. Sin embargo, no se trata de afirmaciones paradójicas, sino de críticas que generalmente se le dirigen al kruchovismo. Ahora bien, si esto es así, si le es esencial al ateísmo un cambio real de la naturaleza humana, de modo que la comunidad sea el verdadero yo y el mundo de los egoísmos sea superado, ¿quién no ve que hoy falla su empeño? Ni siquiera puede evitar esto el intelectual que se haya adherido al marxismo. Ahora bien, es en el católico, a partir de la persuasión de esta doble catástrofe del mun-

do moderno, tanto en el aspecto de cristianismo laicizado, como en el de radical ateísmo, donde el diálogo entre el pensamiento católico y el llamado moderno, en el sentido de pensamiento caracterizado por la negación de la trascendencia religiosa, puede comenzar.



VI.

La moral común del siglo XIX y la moral de hoy *

Para comenzar por lo que más adelante se aclarará y debe ser el comienzo, llamemos la atención sobre el juicio definitorio de la situación moral presente, que tiene hoy mayor vigencia. Podemos enunciarlo de esta manera: en el XIX se desarrolló la última resistencia del cristianismo en la trinchera de la moral; las valoraciones prácticas continuaban siendo conformes a la moral cristiana, aunque, generalmente, los hombres de cultura estaban persuadidos de que sobre la verdad de los dogmas no se podía hablar, y, con respecto a lo suprasensible, fuesen, en el mejor de los casos, agnósticos. En los últimos decenios de nuestro siglo se ha acentuado la quiebra definitiva de este último baluarte. Hoy viviríamos en una época poscristiana: el mismo anticristianismo ha disminuido, por la desaparición del adversario; el problema de la verdad del Dios Cristiano ha

* Publicado en «El problema moral hoy» (Actos del *Convegno di studio del Comitato Cattolico Docenti Universitari,* celebrado en Roma los días 31 de mayo-2 de junio de 1968), Il Mulino, Bolonia, 1969, pp. 81-105.

desaparecido, de la misma manera que no se cuestiona la verdad ni las divinidades antiguas.

Puede parecer que toda la experiencia presente lo confirma, hasta fundar la posibilidad de un juicio que no es sólo empírico: nuestro tiempo indica el fin histórico del cristianismo. Se aduce, en su prueba, el hecho de que ni aún hoy se sabría decir cuál es la enseñanza cristiana. ¿El cristianismo es teísta o ateo? Ayer semejante pregunta se tacharía de locura. Hoy en las facultades de teología protestante, incluso, aunque de forma velada, en las facultades católicas, se enseña la tesis, sin precedente en la tradición, de la muerte de Dios. Para el cristianismo el alma individual ¿es inmortal o no? Sobre este punto el silencio de muchos teólogos es al menos embarazoso. En el pensamiento católico estas tesis se propagan a través de la afirmación del ateo como cristiano inconsciente, frase fácilmente mutable por la del cristiano como ateo inconsciente. Sobre documentos capitales, como el juramento antimodernista, y como la encíclica *Pascendi,* se mantiene el silencio más completo. En otra ocasión he mostrado que la encíclica *Pascendi* contiene, rigurosamente, la defiinción de la esencia del modernismo. Dada su organización, ninguna de sus tesis se puede olvidar: la afirmación con la que se ataca al viejo modernismo, pero no al nuevo, carece de fundamento. Olvidar su enseñanza por un solo instante, equivale a reconocer que *el modernismo es verdadero;* el éxito del modernismo es necesariamente

ateo, como habían demostrado, al hacer un juicio de la encíclica, dos filósofos no muy preocupados por la ortodoxia católica, Gentile y Berthelot [1].

Naturalmente, los ojos de la fe ven las cosas de otra manera: a la certeza de que el cristianismo no puede perecer, por muy duros que sean los momentos por los que atraviesa. Si comparamos los dos juicios, el de los datos de la experiencia y el de la fe, podemos dar un significado preciso a la palabra «crisis». Ciertamente que esta palabra ha perdido todo su atractivo, se la repite desde hace cuarenta años (¿quién dice que la monotonía es falsa?; es de lo falso de lo que se necesita tener miedo, no de lo que puede aparecer banal). Tendrán razón para exorcizarla los que piensan que el ocaso de lo sagrado es irreversible. Pero no se

1. En ensayo de GENTILE sobre *El modernismo y la encíclica Pascendi,* 1908 (recogida en el volumen *El modernismo y las relaciones entre religión y filosofía),* se manifiesta, al leerlo hoy, de una actualidad desconcertante. No es, como podría creer alguno, un escrito marginal en la obra de Gentile; porque señala el acuerdo entre el filósofo de lo «divino inmanente» y los teólogos católicos en el mismo juicio crítico respecto del ateísmo al que el modernismo llega necesariamente. Este acuerdo sirve para testimoniar el carácter racional de las críticas hechas por la *Pascendi* contra los razonamientos ya hechos entonces y también de las frecuentes repeticiones de hoy sobre «hábitos conservadores» de los que estaban prisioneros los teólogos que la prepararon.

La obra de viejo estilo racionalista de R. BERTHELOT, *Un romanticismo utilitario* (3 vol., 1911-22), implica al modernismo en la polémica contra el pragmatismo; y muestra cómo el elemento pragmatista, esencial al modernismo, es la raíz de su ruptura irrecuperable con la tradición.

tiene el derecho de hacerlo desde el punto de vista cristiano; como tampoco decir que el tiempo de mayor crisis es éste, en el que el cristiano «serio» sufre la mayor de las persecuciones, la del desinterés por la verdad y los valores en los que cree (sobre esta situación actual del cristiano hay un libro de Urs von Balthasar, *Cordula, o el caso serio*). Expongo a continuación lo que pretendo: mostrar que, si desde el punto de vista, digamos, cuantitativo, la expansión de la irreligión no ha sido nunca tan amplia, *desde el punto de vista de la razón es, por el contrario, el pensamiento que se suele llamar laico el que está en crisis, y no el pensamiento cristiano.* El pensamiento laico ha llegado quizá hoy a su crisis decisiva, al momento en el que la contradicción es patente. El tradicional pensamiento —es decir, el pensamiento teológico ligado con la metafísica clásica, entendiendo este término en el sentido más amplio, de manera que incluya tanto a San Agustín como a Santo Tomás y a Rosmini— se esclarece hoy como no atacado por la crítica; mejor dicho, da razones de la naturaleza de los errores y de las desviaciones presentes. Me atrevo a proponer, sin poder ilustrar adecuadamente la siguiente proposición: *las tesis tradicionales del pensamiento cristiano pueden hoy redescubrirse en su significado auténtico, a partir de las contradicciones insuperables en las que necesariamente se envuelve el pensamiento que pretende superarlas.* En el fondo de estas contradicciones insolubles está el que las verdades

de la metafísica clásica [2] aparecen en todo su esplendor. Por lo tanto, antimodernismo y antimodernismo intransigente y absoluto, si modernismo quiere decir búsqueda de adecuación del pensamiento religioso con una realidad ya secularizada. Aunque es difícil para el hombre de hoy dirigir la atención, como consecuencia de tantos hábitos intelectuales y, también, de tantos estímulos prácticos al *entretenimiento.*

He hablado de comienzo. Y de hecho, ¿cuál puede ser el primer objetivo de quien pretende seguir llamándose cristiano si no es liberarse del juicio indicado antes, y del sentido de inferioridad que de él se deriva? Porque, francamente: ¿quién de nosotros no ha dudado, al menos por un instante, de que el juicio sugerido por la historia no tenga un elemento de verdad, y que el cristianismo se deba presentar hoy de una forma «nueva»? Muchos, de cuya sinceridad y fe no debemos dudar, se han aprestado a esta tarea. Y el resultado lo tenemos delante: el cristianismo puesto al día, «acomodado al hombre moderno» no posee nada en común con el cristianismo tradicional.. Pararse a mitad de camino no es posible: el cristianismo «desmitificado» no es más que un cristianismo para el que las verdades de fe son «mitos»: no hay pecado, ni paraíso, ni infierno, etc., sino sólo una conclusión: «la muerte de Dios».

2. Para la definición de «metafísica clásica» cfr. el reciente libro de M. F. Sciacca, *Filosofía y antifilosofía,* Ed. Marzorati, Milán, 1968; cuyas tesis me parece que concuerdan perfectamente con lo que sostengo.

Ahora, pienso que ninguna otra cosa es más útil que la consideración de la realidad moral de hoy, para iluminar la crisis del pensamiento laico y la actualidad del pensamiento católico tradicional, pero en su forma no modernizada.

Comenzaré, por ello, trazando las líneas generales de la moral tradicional, de la moral autónoma prevaleciente en el XIX, del tipo ideal de conducta que sostiene generalmente las valoraciones prácticas de hoy. Como modelo de ética tradicional asumiré la de Rosmini, bien por su rigor, o bien porque el pensamiento rosminiano se formó teniendo como adversario principal al iluminismo; y ahora el pensamiento prevalente en Occidente, desde 1950 hasta hoy, es un iluminismo renovado, es decir, un iluminismo separado de todo elemento de reacción romántica.

El mandamiento moral lo enuncia Rosmini así: «Ama al Señor donde lo conozcas, en el orden que él se presenta a tu inteligencia» [3]. El acento se debe poner, sobre todo, en la noción de orden; para Rosmini, como para toda la tradición griega y cristiana, existe un orden del ser y la voluntad humana es moral en tanto se adecúa a ello. Orden del ser, es decir, lo que San Agustín llama «*dispositio plurium secundum inferius et superius*», es decir, la jerarquía de los preferibles. El primado del orden, de lo inmutable, de la intuición intelectual forman en la moral clásica una secuencia necesaria.

3. *Principios de la ciencia moral,* cap. IV, arts. 5 y 7.

Recordemos aún de Rosmini otro pasaje sobre la distinción entre los entes inteligentes y los no inteligentes. Los primeros, o sea, los inteligentes, «tienen como fin, según la naturaleza de la inteligencia, la plenitud del ser, la unión con el Ente absoluto. Los otros, carentes de inteligencia, no pueden tener este fin, ya que no pueden participar del Ente en sí, pero están ordenados en servicio de los entes inteligentes, con respecto a los que tienen un fin relativo. Se puede, pues, decir que los seres inteligentes tienen un fin absoluto, ya que tienen el ser absoluto por fin, y bajo esta relación se les debe considerar con dicha estima. Los seres no inteligentes, por el contrario, sólo poseen el valor de medios» [4].

Esta cita inserta la moral en el sistema general de la filosofía clásica, centrada en la idea de participación. Es sólo en razón de la participación con el absoluto por lo que los seres inteligentes poseen valor de fines en sí; más aún, la idea de la instrumentalidad de los seres no inteligentes sirve para definir la justificación que tiene la actividad técnica en el pensamiento tradicional.

Me detendré un momento en esto, que considero de gran importancia. Lo híbrido de la actividad tecnológica es lo que caracteriza el mundo de hoy. Esta es quizá la única realidad de hecho en la que todos están de acuerdo. Ahora bien, ¿cómo impedir esta hibridación, aun reconociendo

4. *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral,* parte II, cap. I.

el progreso de la actividad tecnológica? No conozco otro camino distinto al indicado por Rosmini. Y, a la vez, esta verdad de la metafísica clásica sirve para destruir un prejuicio muy difundido hoy: que el progreso de la actividad tecnológica y el eclipse de lo sacro son fenómenos necesariamente conexos. Efectivamente, las concepciones panteísticas y acosmísticas representan un impedimento para el desarrollo de la actividad tecnológica; por el contrario, el pensamiento teístico la promueve, pero colocándola al mismo tiempo en el orden e impidiendo su exceso. Si consideramos el pensamiento oriental y el ideal de sumergirse en un Todo, en el que se pierde la distinción entre realidad humana y realidad infrahumana, vemos cómo en aquella civilización existe una oposición difícilmente superable entre pensamiento religioso y actividad técnica. La cosa cambia completamente con el cristianismo; mejor dicho, con la concepción del hombre como señor de la naturaleza, como se afirma en las primeras líneas del Génesis.

Ciertamente puede parecer que en estas fórmulas rosminianas no hay nada sugestivo o conforme al gusto de nuestros días. Parece que hoy todo razonamiento católico tiene la obligación de acentuar la creatividad del hombre y su libre autorrealización; la contraposición de un cristiainsmo nuevo y activo a un cristianismo viejo y pasivo está hoy a nivel de kiosco, periódicos y de imprentas. El intelectual busca después las fórmulas sobre el hombre cooperador de Dios en la patrística;

y añade que el nuevo cristianismo redescubre el sentido auténtico del cristianismo contra la deformación que dura varios siglos; su número puede variar según los gustos y las ocasiones de discursos de los distintos intérpretes.

Rosmini no pretende negar la cooperación del hombre en la creación; es la cooperación que Santo Tomás define en las siguientes términos: «*Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similutidinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa*» (Contra Gentiles, III; 21), refiriéndose a la palabra de Dionisio: «*Omnium divinius est Dei cooperatores fieri*», y al célebre pasaje de la carta a los Corintios: «*Dei sumus adiutores*».

Esta idea, esencial para el pensamiento cristiano, se puede entender de dos maneras distintas. Según se considere la analogía como forma de equivocidad, o, por el contrario, de la univocidad; pero sería meterse en un terreno muy arduo.

Efectivamente, puede significar: en cuanto adecúo mi acción a un orden increado, que es la guía de la creación divina, yo participo en la creación y soy de alguna manera concreador; y lo excedente de vitalidad, que es mi plena realización, sigue a la relativa mortificación que está en mi adecuación con un orden que me trasciende; mortificación en el sentido de sacrificio con respecto al plano que se ha dejado, no con respecto al que se ha logrado. Este me parece su significado exacto. Pero también puedo aplicarlo al sentido si-

guiente: la afirmación de Dios es condición para mi plena realización, y puedo sentirme como creador sólo en cuanto siento mi acción sostenida por la colaboración de Dios [5]. Al entenderla de esta manera, se introduce en el pensamiento cristiano un elemento de pragmatismo y vitalismo. En el límite, vería, al distinguir entre los dos sentidos, la distinción entre la postura que llamo ontologismo y la que se presentó como existencialismo cristiano. Personalmente acepto la primrea en la medida en que rechazo la segunda, que juzgo en verdad posición digna de ser rechazada, como lo ha hecho el existencialismo ateo. Es indudable que el pensamiento católico reciente ha prestado más atención al segundo que al primer sentido: en el fondo creo que el germen del renacimiento del modernismo está en el existencialismo y personalismo de los años treinta y cuarenta. También pienso que en Rosmini existía la clara distinción entre los dos significados en el párrafo de los *Principios de la Ciencia moral,* en el que él establece la neta distinción entre ética y eudemonología: «La obligación de conformarnos nosotros mismos con la honestidad y la justicia es simple, inmediata, absoluta, es independiente de la consideración de los efectos que lleva tal conformación en quien la opera, es una autoridad que se nos manifiesta con el sólo presentarse a nuestra

5. Se pueden aducir miles de ejemplos sobre este cambio de significado; para ilustrarlo con todas las consecuencias que de ello se derivan es muy útil la lectura del libro del pastor HARRY COX, *La ciudad secular,* Vallecchi, Florencia, 1968.

mente la regla de la honestidad; dicha regla por sí misma requiere suma reverencia. Ahora aparece algo nuevo; aparece que la *doctrina de la perfección humana,* de este obrar virtuoso, se divide de la *doctrina de la moral:* y que la moral, por sí, llena de autoridad y poder, nada pide, nada acata, de la perfección humana que está detrás de ella, no obtiene esplendor, cuando es ella misma la que lo comunica. Por consiguiente, este es el origen de dos ciencias distintas, aunque muy afines: la *Etica* y la Ciencia de la *perfección humana*» [6].

Pasemos ahora a las valoraciones morales en boga en el mundo laico durante el siglo pasado, sobre todo en la segunda mitad (hablo aquí, naturalmente, en términos de preponderancia, porque en realidad el XIX, no sólo trae los gérmenes de toda postura en el campo moral que se produce en nuestro siglo, sino que se puede hablar de los dos primeros tercios de nuestro siglo como de la edad de los *neo* —neohegelianismo, neomarxismo, neopositivismo, etc.—, es decir, tiempos en los que no aparece, con respecto a la concepción del hombre, ninguna idea nueva, sino que llegan a su plena madurez las que en el siglo pasado eran gérmenes). Las valoraciones se inspiraban en el principio siguiente: los valores morales son indeducibles e independientes de toda concepción moral y religiosa de la vida. Son objetos de valoración intrínseca; y es precisamente a partir de la moral como se pueden explicar las concepciones metafí-

6. *Principios de la ciencia moral,* prólogo.

sicas y religiosas en cuanto impresiones de la esperanza del acuerdo entre el Ser y los valores. Pero ¿qué valores?

Normalmente aparecía indiscutible que para todas las conciencias los valores morales eran idénticos, y correspondían sustancialmente a los de la moral cristiana. Es decir, el formulismo de la moral kantiana aseguraba, por un lado, la autonomía de la moral con respecto a la metafísica y la religión; y por otro, al liberar a la conciencia de toda consideración subjetiva, llevaba a la afirmación de un contenido válido para todos y tal que correspondía a los dictámenes del cristianismo como moral.

Consideremos ahora la distancia de tal visión del juicio extremadamente difuso, hoy, y que aquí, por cuestiones de espacio, se puede reducir a los términos más simples: la represión de los instintos es lo que lleva a la agresividad, y cuando esta represión disminuya, se pasará al estadio de la «conciencia feliz», en contra de la frase hegeliana de la «conciencia infeliz».

Se trata ahora de ver la forma cómo se ha dado este paso, que es un verdadero y propio cambio. En el siglo XIX se esperaba una uindad moral de la humaindad una vez disuelta la idea de la unidad metafísico-religiosa. Hoy, por el contrario, asistimos a la consunción de esta idea de la unidad moral. Se presentan dos morales opuestas e irreconciliables. Volvería aquí el razonamiento sobre el poscristianismo. No nos dejemos engañar. Poscristianismo parece aludir a una conservación; lo

que en el cristianismo existía de positivo se conservaría en la moral laica de hoy, y elevado a un nivel superior, de la misma manera que el cristianismo había conservado, purificándolo, los valores morales de la antigüedad clásica. En realidad las valoraciones prácticas del mundo no religioso de hoy están en relación de oposición radical son respecto a las que dependían de la antropología cristiana; por lo tanto, se puede decir que están condicionadas en razón de la misma oposición. Dejemos aparte las reflexiones de tipo político de tal oposición: se nos puede preguntar, si es posible hablar hoy de una sociedad en sentido propio, cuando falta en sus miembros un principio de unidad. Si tratásemos el tema, nos daríamos cuenta de la insatisfacción presente con respecto a cualquier postura política y con respecto a cualquier partido político. Sigue a una crisis, que en realidad es moral, y actúa de tal manera que al principio del bien común le sustituye en la práctica el del mal menor; se ha pasado de lo objetivo (el bien común) a lo subjetivo (el mal menor).

Consideremos ahora cómo se ha llegado a este cambio interno de la misma moral laica. Ha llegado a través de un largo proceso, del que es necesario determinar rápidamente los momentos esenciales.

El proceso de desarrollo de la moral autónoma coincide con el del espíritu laico. Expongo, sin justificar plenamente, la siguiente proposición: se comienza en sentido del espíritu laico, cuando la moral es llamada a juzgar en suprema instancia

a la religión; por lo tanto, he dicho antes que el terreno de la moral me parece el campo privilegiado para la discusión y para la crítica del laicismo. Mantengo que los inicios del espíritu laico se deben retardar con respecto a las opiniones en boga, y que se debe revisar la primera expresión en el *Diccionario* de Bayle. Esta es ciertamente una tesis discutible, pero quiero distinguir netamente el espíritu laico de las herejías o de los intentos de volver a la antigüedad clásica [7], aunque después las tres direcciones se hayan entremezclado.

Lo que caracteriza al pensamiento de Bayle es el valor universal y absoluto que le reconoce a la ley moral. Para él nosotros disponemos de una idea del Orden, de la que dependen nociones que nos capacitan para juzgar de la esencia y de los caracteres de la bondad en cualquier sujeto que se encuentre, creador o criatura. Su postulado es que, en un universo digno de su Autor, el atributo divino esencial, que principalmente se debe conservar, es la bondad, mientras que todos los sistemas teológico-metafísicos estarían, a su juicio, obligados a atenuarlo y a sacrificarlo. Por lo tanto, se afirma en Bayle la idea de la plena autonomía de la ley moral, independiente con respecto a un

7. La línea de pensamiento que va desde el averroísmo al pensamiento libertino define este intento de vuelta al pensamiento clásico separado por los aspectos por los que aparece como introducción al pensamiento cristiano. Pero esta línea difiere del laicismo propiamente dicho, y ello en relación con la ausencia de la afirmación del primado de la conciencia moral.

legislador divino. Este primado de la moralidad está unido sustancialmente con el deseo de la existencia de Dios, aunque bajo otro aspecto acentúa la objeción relativa a la presencia del mal, de donde surge su oscilación entre una tentación dualístico-maniquea y una fe cristiana no confesional. Ya en Bayle se encuentran todas las exigencias que encontrarán después su formulación en la filosofía religiosa kantiana y en sus continuadores.

La obra de Bayle, aunque no podemos denominarla iluminista, se encuentra en los comienzos del mismo; la de Kant, por el contrario, se encuentra al final del iluminismo.

Recordemos el enorme éxito que utvo en el XIX la moral kantiana. Se puede decir que, en el aspecto moral, el siglo XIX ha sido el siglo de Rousseau (pero el Rousseau de la *Profesión de Fe del Vicario saboyano*) y de Kant. La fe que anima la moral kantiana deriva de la dualidad de motivos que en ella se encuentran presentes. Existe un fondo platónico: la idea del hombre llamado a testimoniar por la razón, o sea, del principio divino que existe en él contra las tentaciones de la sensibilidad y de la pasión, es decir, contra las argumentaciones de lo que Kant llama la «sofística moral». En este sentido la autonomía de la moral significa la no dependencia de inclinaciones y de intereses sensibles.

Aunque este sea probablemente el significado más verdadero que él ha querido darle, es también cierto que particularmente en la segunda mitad del siglo XIX, la conciencia laico-radical se expresa

a través de la adopción de la moral kantiana como tipo de moral autónoma de la metafísica y de la religión. Es decir, la autonomía recibe un sentido diverso del que prevalece en Kant: significó la independencia del principio moral de cualquier poder trascendente de la misma voluntad, y también de Dios.

Ahora bien, si entendemos de esta manera la moral kantiana, no nos podemos desentender de las consecuencias que los mismos teóricos del laicismo dedujeron precisamente en el sentido de moral autónoma, cuando hicieron sus reflexiones filosóficas: el reconocimiento de la pluralidad de criterios de valoración moral que se presentan a las diversas conciencias con la misma autoridad de valoraciones morales, es decir, con la misma forma [8]. Se volvía a encontrar, en los decenios precedentes a la Primera Guerra Mundial, la crítica que ya Hegel había hecho a Kant. A disgusto de los mismos redescubridores, que en busca del núcleo de los valores morales veían surgir ante ellos el espectro del escepticismo. No es este el momento de hacer la historia de los distintos, aunque siempre fallidos, intentos hechos para de-

8. Para el reconocimiento de esta pluralidad tiene gran interés la obra de un moralista italiano, poco conocido, pero que merece serlo por el rigor con el que trata de definir la idea de una moral rigurosamente autónoma respecto de la religión y de la metafísica, Herminio JUVALTA: cfr. de él *El viejo y el nuevo problema de la moral,* 1951, ahora en *Los límites del racionalismo ético,* Einaudi, Turín, 1945; para la cuestión de la pluralidad de los criterios de valoración moral, pp. 297 ss.

fenderse. El hecho es éste: que el proceso «de Hegel a Nietzsche», que lleva a la destrucción de la ética fue recorrido en el siglo XIX por la conciencia común.

Nietzsche dijo que en el siglo XIX se había llevado a cabo la última resistencia del cristianismo en el terreno de la moral, pero que esta resistencia se daba a conocer como carente de fundamento. La idea de verdad, como la de Bien Absoluto, eran ídolos que se encontraban en el ocaso, después de la muerte de Dios. Las décadas de nuestro siglo han realizado su profecía.

El juicio de Nietzsche corresponde —pero cambiado totalmente en su sentido— al de Dostoievski: si no hay Dios, todo está permitido. Pero también debemos notar que corresponde a una tesis esencial de Rosmini. Contrapone éste su filosofía moral a dos sistemas erróneos, el primero de los cuales, según sus palabras, es el de los que atribuyeron al sujeto lo que es del objeto. «Estando el objeto —y cuando digo objeto, digo la suprema ley moral— provisto de algunos caracteres divinos, como la inmutabilidad, la eternidad, la universalidad, la necesidad, todos estos caracteres los atribuyeron estos filósofos al sujeto humano y, por consiguiente, divinizaron al hombre. Estos hablan, en un tono entusiasta, de lo divino del hombre y hacen del hombre ley de sí mismo; este sistema, del más célebre de los filósofos alemanes del siglo pasado, recibe el nombre de «autonomía», es decir, ley de sí mismo. El segundo sistema erróneo peca por lo contrario y atribuye al objeto,

es decir, a la ley moral, lo que es propio del hombre sujeto; ya que, siendo el hombre variable, temporal, limitado, contingente, los filósofos de los que hablamos describen a la ley moral con estas características...»[9].

Podemos desarrollar el juicio de Rosmini en una descripción perfecta del proceso por el que de la afirmación de la autonomía de la moral se pasa a su disolución. ¿Cuál es, en efecto, su forma de disolución actual? La encontramos en la fórmula de Mannheim, escrita, es cierto, hace cuarenta años, pero que tiene para el sociologismo la misma importancia que para el marxismo la célebre frase, según la cual la tarea de la filosofía no es comprender al mundo, sino cambiarlo.

«Lograremos —dice Mannheim— una comprensión más profunda de los problemas si podemos demostrar que la moralidad y la ética están condicionadas por ciertas situaciones definidas, y que los conceptos fundamentales, como la culpa y el pecado, no han existido siempre, sino que han aparecido como corolarios de situaciones sociales determinadas.» Es exactamente el segundo tipo de ética a la que alude Rosmini. Mannheim no se limita a afirmar el valor, notable en sí, de la sociología del conocimiento, sino que entiende la venida de la sociología del conocimiento como crítica definitiva de la fe en valores absolutos.

Resumiendo ahora esta primera parte, diré que el laicismo del XIX pretendía salvar el cristianismo

9. *Principios de la ciencia moral*, cap. I, art. IV.

como moral; el laicismo prevalente hoy se apropia del juicio de sus adversarios con respecto al hecho de que no se puede hablar del cristianismo como moral una vez que se ha abandonado su fundamento metafísico y religioso, y pretende ir más allá al afirmar que el cristianismo está trasnochado en su mismo aspecto de conciencia práctica.

Consideremos las líneas esenciales de este proceso desde que se presenta a la historia el marxleninismo y después. Se distinguen cuatro momentos, al menos en Europa: el marxleninismo; la cultura de izquierda comprometida a partir del 45, la que he llamado hibridación tecnológica, y, finalmente, el renacimiento del anarquismo siguiente al marxismo y a la civilización tecnológica; viendo en estos cuatro momentos un aspecto de positividad, como comienzo de una posible toma de conciencia del proceso de autodisolución del laicismo.

Mientras que el socialismo de los años 1890 al 1915 se caracterizaba por la búsqueda para encontrar el fundamento en la ética kantiana, el marxleninismo rechaza radicalmente esta asociación. Este rechazo coincide con la vuelta a un hegelismo separado totalmente de todo elemento platónico.

Creo conveniente volver a definir el rasgo único que caracteriza al marxismo en toda la historia del pensamiento a través de esta fórmula: es la filosofía moderna, en el aspecto en el que se presenta como sobrepasando definitivamente el pensamiento en términos de trascendencia o por lo menos

de trascendencia religiosa, la que se hace religión [10]. En efecto: por este carácter religioso, el marxismo es vivido en la forma de actitud total que abraza en una unidad orgánica la comprensión de la realidad social, el valor que la juzga y la acción que la transforma. El único término que conviene a esta actitud total es el de «fe», muy bien acentuado por Bloch, y ningún otro expresa con igual precisión el fundamento de los valores en la realidad y el carácter diferenciado y jerarquizado de toda realidad con respecto a los valores. Ciertamente que el objeto de esta fe no tiene nada de sobrenatural ni de suprahistórico. Es sólo supraindividual, en el sentido de que es una fe en un acontecer histórico que nosotros debemos llevar a cabo con nuestra acción.

Si queremos hacer una comparación con el agustinismo debemos decir que los valores se fundamentan en una realidad objetiva, que no es absoluta, sino relativamente cognoscible: es decir, Dios para San Agustín y la Historia para Marx. Y el conocimiento más objetivo que el hombre pueda

10. Tengo en mucha estima esta fórmula, que no me consta la haya dicho nadie. Ella nos muestra la vanidad de todo intento de bautizar el marxismo. No hay parte del marxismo que pueda asumirla el pensamiento cristiano. Todo el marxismo se puede pensar bajo dos formas distintas: la del escatologismo inmanente y la del relativismo absoluto; por decirlo mejor, es un escatologismo inmanente, que en su actuarse debe cambiarse en el relativismo absoluto, que es la filosofía que sostiene la llamada sociedad tecnológica. La crítica católica debe iluminar cómo esta heterogeneidad de los fines está inscrita en la esencia misma del marxismo.

lograr de un hecho histórico supone el reconocimiento de esta realidad trascendente, suprasensible, como valor supremo.

Pero en esta forma de religión el futuro es sustituido por lo eterno. Tenemos el cambio total de toda la tradición, tanto platónica como cristiana. Para captar el sentido de todo este cambio total recuérdese la frase de Rosmini que he citado al comienzo, según la cual los seres inteligentes participan del Ente Absoluto, y bajo esta relación son dignos de un respeto que los pone como fines en sí. Para el marxismo, por el contrario, la universalidad humana no es un «eterno» con el que se debe medir el presente, sino un «futuro» que sirve a la humanidad presente, y en relación con la moral esto significa que la subordinación de la política a la moral se sustituye por la total inclusión de la ética en la política.

Pasando ahora a lo que caracteriza al laicismo posmarxista de los años 45 en adelante, podemos decir que en él tenemos el abandono del momento religioso del marxismo, manteniendo, sin embargo, las negaciones que había hecho del platonismo y del cristianismo.

Este abandono se da en dos posturas de alguna manera complementarias: el existencialismo ateo de la cultura empeñada de izquierda y el positivismo renovado. Característica común a ambas es la radicalidad del rechazo de los temas emparentados con la teoría del Logos y de la participación, de todo signo; en resumidas cuentas, de tradición platónica y cristiana.

Sobre la cultura empeñada de izquierda, me limito a recordar un ensayo de Sartre, publicado en el 46, en el que afirmaba que se le debía atribuir al hombre la libertad creadora de la Verdad eterna que Descartes había atribuido a Dios. Sin embargo, no creo que el término «creación» de los valores tenga ningún significado cuando se refiere al hombre. Podemos decir ciertamente que nosotros participamos de los atributos divinos y, por consiguiente también, como causa libre, de la potencia creadora. Pero esta potencia del hombre y esta cooperación suya con Dios se explica, según la tradición, en hacer real el orden, que, aunque se admita que lo pone libremente Dios —tesis, por lo demás, aunque no expresamente condenada, a menudo ha rozado la heterodoxia—, no es de todas maneras creado por el hombre.

Si se confiere al hombre un poder creativo absoluto, al menos en el orden de los valores, me parece que sólo se puede manifestar como poder negativo y destructor. Y si miramos bien, ¿en qué se ha realizado esta cultura de izquierda sino en la destrucción de toda autoridad de los valores? No es casual que se haya acompañado de la obra de Sade, promovido en esta ocasión al grado de gran moralista. Cuando se niega todo orden objetivo, ¿dónde puede encontrar la voluntad un contenido, salvo en la idea de la destrucción de este orden? Tal éxito se formula primeramente en la contraposición de la grandeza del yo personal frente a un universo absurdo. Necesariamente se banalizó después en la negación de toda represión. Curio-

samente el éxito nihilista de la teoría de la creación humana de los valores parece ofrecer la reconfirmación exacta por la teoría del libre arbitrio, que es clásica en la metafísica cristiana. El argumento es de gran importancia, pero aquí sólo debo ceñirme a unos breves rasgos. En la teoría tradicional de la libertad humana se unen dos elementos: el aspecto de negatividad, como capacidad de separarse de los bienes finitos, y el aspecto de capacidad de adhesión al verdadero bien. La voluntad humana es libre con respecto a los bienes finitos porque se dirige necesariamente hacia el Bien infinito. Ahora tratemos de dejar aparte la idea del Bien infinito; el aspecto de negatividad intrínseco a la libertad humana deberá necesariamente asumir la semblanza de creatividad; pero esta creatividad sólo podrá manifestarse como poder destructivo..., es decir, precisamente como aquel aspecto de negatividad que la teoría clásica reconoce, pero hecho absoluto.

Pasemos ahora a la consideración de la sociedad o civilización tecnológica, vista como respuesta occidental al comunismo; es interesante al respecto el libro de Cotta sobre *Reto tecnológico*. Diré que no me parece que mis ideas estén en contradicción con las suyas, sino que más bien son complementarias. Particularmente concuerdo con él en el punto que trata de estar *por encima de* y no *contra* la ciencia y el desarrollo tecnológico, y que para esta superación se impone el recuerdo al pensamiento revelativo que le ofrece lo que verdaderamente es: el ser, el absoluto, lo divino. Por

eso había comenzado con la cita de Rosmini, que considero importante para definir en su orden la actividad técnica.

Se trata aquí de un acuerdo no estéril, ya que una cierta literatura contra la «sociedad de consumo», de cuyos beneficios se pretende, por otra parte, disfrutar, parece hecha justamente para servir de blasón a una nueva burguesía voraz de todo, incluso de las producciones literarias que la niegan. Es importante destacar aquí el punto del posible desacuerdo: está en la valoración del tipo de civilización que se ha formado en Occidente en los últimos veinte años y que muy a menudo se la llama tecnológica; incluso la cuestión del nombre tiene relieve.

Cotta distingue al respecto tres series homogéneas, de las que la primera denomina a este nuevo mundo como sociedad opulenta, consumidora o sociedad del bienestar; la segunda como sociedad reformística o social-democracia; la tercera como civilización de la técnica, o civilización industrial, o civilización atómica, y piensa que son exactos los términos de la tercera serie.

Sin embargo, con respecto a la sociedad hoy presente, y que por lo demás no está completamente actuada, y que además atraviesa hoy una crisis, pienso que se debe definir, según una frase precisa de Felice Balbo, mediante la sustitución de la idea de «bienestar», o sea, la máxima satisfacción de los apetitos, por la de «vida buena»: donde los términos de verdadero y falso se sustituyen por los de «importante», «insignificante»,

«original», «banal», «herético», «dogmático», «sincero», «retórico», «progresivo», «reaccionario» [11]. Tal connotación no me parece que denuncia una perspectiva moralista, sino que, por el contrario, propone la definición de una civilización según la actitud existencial que le es propia y que implica necesariamente una correspondiente postura filosófica. O sea, traduciendo a términos míos los de Balbo: no es por sí el progreso de la técnica lo que ha generado este tipo de civilización, sino que es, por el contrario, el eclipse de lo sacro, que se explica por razones ideales, filosóficas y morales, lo que ha hecho que toda actividad humana se vea en términos de lucha hombre-naturaleza.

Consideremos, en efecto, la caída de la idea de un orden normativo de los valores que había sido afirmado por el pensamiento moral tradicional, y que de algún modo quería conservar la moral laica del XIX; consideremos también la caída del aspecto religioso-revolucionario del marxismo. El único valor que quedará será el incremento de la vida sensible, el bienestar, y toda actividad humana y la misma religión será vista bajo el aspecto de instrumento vitalizante.

Ha sido un gran mérito de Simon Weil el haber centrado el punto de una crisis que hoy se ha desplegado completamente en la forma de la preeminencia de la vida a la verdad. Es tal preemi-

11. BALBO, F., *Obras,* Boringhieri, Turín, 1966, pp. 364 ss.; son de extrema importancia las observaciones sobre la forma de empirismo que sustenta como filosofía implícita la sociedad del bienestar.

nencia la que lleva a pensar toda afirmación en un sentido instrumental para la afirmación de la vida misma. La crítica al pensamiento religioso de Bergson es un anticipo a la crítica del nuevo modernismo de hoy. Para él, Bergson había cometido un error rayano en la blasfemia (mejor dicho, para él había dicho, sin lugar a duda, una blasfemia; la atenuación es mía) al ver en la energía de los místicos la forma completa del salto vital. Al contrario, el místico, para él, es el que se ha liberado de la servidumbre de la verdad en favor de la vida, y por haber pasado este límite recibe otra vida, que no es en primer lugar vida, sino verdad hecha vida.

Si nos situamos en este punto de vista de la actitud existencial que implica la filosofía, diré que la formación de la sociedad del bienestar no se debe poner en relación, por lo menos en primer lugar, con el progreso de la actividad tecnológica, sino con una idea del hombre diametralmente opuesta e irreconciliable con la que fundamenta no sólo del pensamiento cristiano y griego, sino de toda posible religión.

Toda posible religión presupone, en efecto, que el hombre lleva en sí un principio invisible, una esencia de naturaleza divina, y afirma además que este principio invisible es el fundamento de la misma sociedad entre los hombres, de la misma sociedad política, incluso en su forma de democracia. He leído recientemente esta frase de Julio Lachelier: «La voluntad general, que hace las leyes, no es la suma de las voluntades individuales;

es, por el contrario, lo que en la voluntad de cada individuo particular, no es individual, sino que representa, por decirlo brevemente, la voluntad ideal e impersonal del bien y de la justicia, y es en este sentido en el que se entendía, y tal vez se entiende aún, la voluntad de Dios. Entendida así, la democracia en realidad, y en el sentido etimológico de la palabra, es una verdadera y propia teocracia.»

Se ha dicho infinidad de veces en el pensamiento cristiano que la sociedad espiritual es sólo posible fundándose en la idea de Dios. Y hoy, en el centenario de Vico, no se olvide que su obra va dirigida, como manifiesta la conclusión de la *Ciencia Nueva,* a demostrar la imposibilidad de la «ciudad de los ateos», cuya posibilidad había hipotetizado Bayle. ¿Cómo olvidar que el mismo pensamiento ateo del XIX, ante el problema de la ciudad, había siempre buscado un sustituto de la religión? De esta manera el nuevo cristianismo sansimoniano, la religión de la humanidad de Comte, el futuro y la sociedad sin clases de Marx. Este nuevo positivismo, que, más o menos declarado explícitamente, está al principio de la sociedad del bienestar, se caracteriza por el rechazo de este sustituto; quiero decir, con frase aproximada, que es el comtismo separado de todos los elementos por los que se pone como religión de la humanidad.

Y aquí surge el problema: ¿es aún posible hablar de sociedad puesto este rechazo? ¿Es aún posible hablar de autoridad del Estado? ¿O el régimen que se impondrá será necesariamente

opresivo, aunque se declare la más amplia tolerancia, en los límites, se entiende, en los que esta tolerancia no represente ningún peligro? Aquí surge una pregunta que es imposible no plantearse: ¿pensamos verdaderamente que la época de los totalitarismos ha terminado o, por el contrario, que existe la amenaza de nuevas y peligrosas formas opresivas que no corresponden con las figuras tradicionales del estalinismo, del hitlerismo, etc.?

Si presentamos el problema en estos términos, la primera pregunta será si no se debe ver en la misma idea de la sociedad tecnológica, vista en el sentido en el que se manifiesta en el aspecto moral y existencial de sociedad del bienestar (nótese que no digo que exista una relación de necesidad entre actividad tecnológica y sociedad del bienestar, digo que existe una relación de hecho, en la sociedad del bienestar entendida como se ha constituido al presente), no ya una superación del marxismo, sino un aspecto de su disolución.

Ya se ha dicho cómo en el marxismo auténtico, y en su afirmación leninista, filosofía y revolución son inseparables, no en el sentido de que de la filosofía surja un mandamiento moral de ser revolucionarios, sino en aquel aspecto en que el marxismo se presenta como filosofía que se hace mundo, y que pone en este «hacerse mundo» su único criterio de verdad.

Si se toma, como se debe, esta afirmación en serio, se ve la estrecha unidad entre historia de la filosofía contemporánea e historia contemporánea. Por un lado, la historia contemporánea es his-

toria filosófica; por otro, no se puede hablar de filosofía contemporánea sin incluir el estudio de la realidad política contemporánea.

¿En qué sentido, tanto ideal como realmente, el marxismo cede, por una parte, con respecto a la sociedad tecnológica, y, por otra, se reafirma bajo el aspecto, digamos, romántico-anárquico?

Hagamos una referencia a la sigla con la que comúnmente se designa la filosofía marxista: materialismo dialéctico. Tanto el materialismo, integral hasta el punto de dar cuenta de la historia, como la dialéctica, son necesarios al marxismo como doctrina revolucionaria. Y esto porque el pensamiento revolucionario tiene dos aspectos: por una parte, es desacralización del orden existente, y en este sentido es materialista; por otra, es afirmación de la potencia de lo negativo y, por consiguiente, dialéctico. El simple materialismo histórico llevaría a una doctrina de total relativismo, a la reducción de las concepciones del mundo a expresiones y a instrumentos de afirmación de grupos sociales, sin hacer excepción para la misma concepción marxista, que, por el contrario, pretende ser la verdadera, y que no puede actuar como fuerza revolucionaria sin sentirse como verdadera.

Los dos momentos, en su extensión más radical, están llamados a separarse el uno del otro. El primero debe cambiarse en sociologismo. En cuanto a la extensión total del momento dialéctico marxista separado del materialismo, pienso que ya lo hemos tenido, que él se ha manifestado en forma

filosófica en la actualidad, pero ésta es una cuestión que ahora no podemos afrontar.

Esta anulación sociológica de la verdad a través de la sustitución completa del discurso científico por el filosófico es la filosofía que sostiene la sociedad tecnológica en el aspecto de sociedad del bienestar. Desde el punto de vista efectivo, es la sociedad que elimina el resorte dialéctico de la revolución, que para el Marx más maduro se hace inevitable, no ya de aquella alienación de la que tanto se habla, término que en *El Capital* desaparece, sino de la miseria creciente. Esto por coherencia con el mismo principio del marxismo, según el cual la revolución es necesario no ya por motivos morales, sino en razón de leyes inmanentes a la revolución histórica.

Sin embargo, la eliminación del resorte dialéctico queda descartada con la reducción del hombre a «ser una dimensión», por referirnos al título de una obra hoy célebre. ¿Qué significa la pérdida de la otra dimensión? Pérdida del pensamiento de la «otra realidad», pérdida de la dimensión de la trascendencia, vista en el sentido del pensamiento religioso o, como piensa el autor del libro que he recordado, de un trascendimiento interno a la historia. Apruebo el pensamiento de Marcuse cuando escribe: «Los esclavos de la civilización desarrollada son esclavos sublimados; son siempre esclavos, ya que la esclavitud está determinada no por la obediencia y por la aspereza de la fatiga, sino por el estado de instrumento y por la reducción del hombre al estado de cosa.

Esta es la servidumbre en estado puro: existir como instrumento y como cosa. Y tal modo de existir no es abolido si la cosa es animada y si elige el propio alimento material e intelectual, si no siente el ser cosa, si es grácil, limpia, capaz de movimiento. Por otra parte, en la medida que la cosificación tiende a tomar un carácter totalitario, en virtud de su forma tecnológica, los organizadores y los administradores se encuentran siempre con mayor dependencia del aparato que organiza y administra; y tal dependencia recíproca no es más que la relación dialéctica entre el Patrón y el Siervo, rota por la lucha para ser reconocidos por el otro; sin embargo, esto es un círculo vicioso que engloba tanto al Patrón como al Siervo» [12].

Esta idea del «círculo vicioso» inmanente a la sociedad tecnológica es una idea muy importante, que Marcuse ha desarrollado bastante bien, y muy pertinente es también la crítica que ha hecho del nuevo positivismo. Pienso que luego él se debate en una cuestión insoluble; así, la debilidad de la conclusión que contrasta en este libro suyo, y añado que más patente en los otros, hasta su último libro sobre el *Fin de la utopía,* con una diagnosis cuyo rigor no puede ser desconocido.

Esta contradicción es bien visible si se admite esta relación entre filosofía contemporánea e historia contemporánea, por lo que hoy acontece; la contradicción, movida por este nuevo anarquismo,

12. Marcuse, *El hombre tiene una dimensión,* Einaudi, Turín, 1967, p. 52.

debería ser global, porque el mundo comunista, sobrepasada la fase del subdesarrollo, se ha acercado al mundo capitalista, y el uno y el otro colaboran en el mismo sistema de la represión.

Pero de hecho estas revueltas anarquistas, que deberían oponerse a ambas partes, actúan sólo como instrumentos de la afirmación de una parte del sistema. Expresan no ya una verdadera y propia crítica o negación del sistema, sino que son críticas en el interior del sistema. Esto sucede por una contradicción que está ínsita en ellos: una ausencia de contenido que le lleva a ejercitarse en sentido puramente destructivo, y, por otra parte, una exigencia político-religiosa de poder que les veda extender este nihilismo hasta la destrucción de sí mismo, al menos en el aspecto de la politicidad.

La contradicción práctica no hace más que reflejar la contradicción teórica; Marcuse piensa que a esta parte de las negaciones pronunciadas por Feuerbach y Marx no se puede volver, y por el acto mismo que la singularidad de su postura está en confirmar una diagnosis del mundo presente, que por gran parte de los argumentos ya habían desarrollado escritores de cuño religioso.

De todos modos este anarquismo de la juventud lleva a reflexionar, porque significa una nueva desmentida a la infeliz idea del progreso. La situación humana queda inmutable en su unidad de grandeza y de miseria a través de todas las civilizaciones, incluso en el tiempo del espíritu tecnológico desplegado; y, a mi entender, no se puede

hablar de pensamiento metafísico ni de pensamiento religioso si no se reconoce esta inmutabilidad de la situación humana. Al menos esta presencia de la miseria del hombre en la sociedad tecnológica la han sentido los «contestatarios globales»; su rebelión, sin embargo, está destinada a quedar estéril o a envolverse en la mera licencia sexual, hasta que su crítica no se lleve al proceso ideal sobre el que la sociedad contra la que protestan se ha constituido.

Todos estos problemas a los que he aludido están tan estrechamente ligados que es imposible aislarlos: esta relación se ha quedado en un índice de temas que se pueden afrontar en uno o más libros. Sin embargo, me parece que ha quedado aclarado el punto que indicaba al principio. El juicio habitual, pacífico para demasiados católicos, según el cual el pensamiento y la vida religiosa deberían, para sobrevivir, adecuarse a un mundo radicalmente cambiado, ha aparecido bastante menos seguro de lo que comúnmente se piensa. Y el insólito juicio opuesto, según el cual la crisis estaría más bien en el espíritu laico, ya llegado como pensamiento a la contradicción final —y esto aunque ninguno pueda prever en qué medida tengan aún poder de difusión y de conquista las formas prácticas que allí se inspiran—, parece ser, cuando menos, un «pensamiento posible».

Naturalmente, tal posibilidad es para mí una persuasión. Esta es la razón por la que soy adverso a toda forma de modernismo, y pienso que sólo un retorno a la metafísica clásica y a sus tesis

esenciales —primado del ser, de lo inmutable, intuición intelectual— pueda verdaderamente representar la salvación de los mismos elementos positivos que existen en el mundo de hoy, y de la misma actividad tecnológica, llevada a su orden.

VII.

Los orígenes del concepto de ideología *

Cuando me disponía a investigar sobre los orígenes y significado del término ideología a finales del 700, creí que había muy poco que decir con respecto a su importancia actual.

La *sententia communis* es ésta: el término ideología lo introdujo el filósofo Destutt de Tracy, pero en él hay referencia al problema psico-gnoseológico del origen de las ideas; un problema que parece aparentemente alejado de los sociales y políticos. Este término llega después a Marx, y entonces toma el sentido que perdura hasta ahora. Sin embargo, con diferencias: porque, para Marx, ideología tiene el significado de filosofía abstracta, filosofía de las puras ideas, filosofía especulativa que se inserta en la realidad histórica como justificación de un orden histórico dado; distinta, por tanto, de la verdadera filosofía que es, ciertamente, filosofía práctica, pero que realiza la universalidad humana. Mientras que para el sociologismo contemporáneo ideología tiene el significado de ex-

* Publicado en «Ideologia e Filosofia», Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 75-86.

presión histórico-social de un grupo, como superestructura espiritual de fuerzas que no tienen nada de espirituales, como intereses de clase, motivaciones colectivas inconscientes, condiciones concretas de la existencia social. Por lo que el progreso de las ciencias humanas llevaría a la ciencia social, que finalmente, como plena extensión de la razón científica al mundo humano, completaría la sustitución del razonamiento científico al filosófico, aclarando el origen mundano, social e histórico del pensamiento metafísico. El que en la declaración de algunos representantes de esta actitud mental no se indique la afirmación de la imposibilidad de seres sobrehumanos: sólo la palabra de Dios se debería desmitificar, significaría el final de toda forma de teología escolástica. Cada uno ve la conexión entre sociologismo, pensamiento religioso desmitificado y psicoanálisis entendido en el sentido de ciencia de liberación. Quede claro que con esto no pretendo decir nada contra la sociología; al contrario, mi pensamiento es el de la incomparable maestra de mi generación Simone Weil: «Los intentos contemporáneos para fundar la ciencia social concluirían al precio de un poco más de precisión. Habría que poner en la base la noción platónica del gran animal y describir minuciosamente su anatomía, su fisiología, sus reflejos naturales y condicionados...» Por lo demás, la impresión que se saca de la lectura de los grandes sociólogos, como, por ejemplo, Pareto, es que, aunque involuntariamente, es platónico en el sentido de que ha descrito al gran animal. Lo fundamental es que

al individuo humano no se le entienda después como una abstracción, que sólo tiene realidad en el gran animal; tal es, sin embargo, la postura del sociologismo, que es a la sociología como el cientifismo a la ciencia.

Curiosamente en los últimos diez años el adversario del pensamiento religioso ha cambiado. En cierto sentido es siempre el pensamiento revolucionario, como fundado en la idea de un «segundo nacimiento», el que sustituye al «segundo nacimiento» evangélico, y ¿cómo puede sustituirlo sin sustituir la plenitud del teísmo por la del ateísmo? Con el marxismo se estaba en la idea de una religión secular, de la transcripción laica de un modelo mesiánico (hay una frase que habla de Marx como del último «profeta hebreo»). Con el sociologismo, por el contrario, la revolución es más profunda, justamente porque se trata de una revolución «silenciosa». Hay un párrafo de Henri Gouhier, escrito cuando no se preveían aún estos tiempos nuevos, que expresa perfectamente la singularidad y radicalidad atea del sociologismo: «Fundando la filosofía positiva, el padre de la sociología posee la misión que los revolucionarios han acaparado. El culto de la Razón suponía que Dios y el alma estaban excluidos del universo; no era más que una anticipación, hasta que nuestra ignorancia del orden humano hubiese permitido al alma y a Dios que se refugiasen. *Crear la sociología es descubrir un hombre sin trazos de Dios; constatar que la filosofía es positiva es tener el derecho a no contar con las ideas teológicas o metafísicas.* Una

primera diferencia capital opone la obra de Comte a los intentos ya inspirados por la misma ambición: antes de inaugurar un culto y de ordenar sacerdotes es necesario saber lo que se debe enseñar; la teoría es antes que la práctica, la filosofía antes que la moral, la verdad antes que la institución. De aquí la inevitable amplitud de la empresa y su serenidad: el éxito está garantizado, todo intento de resurrección es imposible y todo esfuerzo contrario inútil. Los revolucionarios eran rabiosos demoledores: Comte no piensa ni siquiera establecer la inexistencia de Dios. No se demuestra la existencia o no existencia de un ser: se constata su presencia o ausencia: como Minerva y Apolo, Dios se ha marchado sin dejar preguntas» [1]. Con el añadido, en una nota, de esta preciosa cita del *Discours sur l'esprit positif:* «Nadie ha demostrado nunca la no existencia de Apolo, Minerva, etc., ni la de los hados orientales o de las diversas creaciones poéticas; sin embargo, esto no ha impedido al espíritu humano abandonar los dogmas antiguos cuando éstos han dejado de convenir al conjunto de su situación.» Tal vez lo más imprevisto, hace ahora veinte años, es la actualidad de Comte; que se encuadra en un pensamiento, algunas veces citado, pero nunca adecuadamente, y menos aún, exhausto, el de la repetición en nuestro siglo de las figuras del pensamiento del ochocientos. Sin

1. GOUHIER, Henri, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* I, *Sous le signe de la liberté*, Vrin, París, 1933, p. 23; lo subrayado es del autor que se cita.

embargo, sobre esta actualidad de Comte es necesario indicar algunas precisiones. La primera se refiere a una curiosa observación de la hermana del filósofo, Alice Comte: «El culto de la Humanidad compromete la llegada del positivismo político. Las masas son creyentes: atacar su fe es perder todo, mientras que tu sistema, apoyado en los católicos, tendría un gran número de partidarios. Presentimiento de un catolicismo positivista o de un positivismo católico. Alice no preveía ni a Brunetière ni a Ch. Maurras. Pero daba, ya en 1849, una fórmula que la posteridad habría encontrado» [2]. Digamos que el positivismo comtiano no podía, en su forma, alcanzar la conciencia popular; para alcanzarla era necesaria la mediación de algo, un pensamiento aparentemente muy lejano del comtismo, y esto es, en su extraordinaria capacidad de llegar a las masas, el marxismo. Además, el pensamiento de Comte debía despojarse de los aspectos que pudiese indicar una religión nueva; y aquí es donde encontramos el problema de la presente actualidad de las formas mentales de las ideologías. La investigación a la que me refería está brevemente iniciada y me limitaré a dar de ella sólo el esqueleto. Por lo tanto, indicaré brevemente siete temas históricos de los que ella debe ocuparse:

1. El error fundamental, a propósito de la situación histórica de los ideólogos, ha sido el considerarlos *en primer lugar* como discípulos de Con-

2. *Op. cit.*, pp. 49-50.

dillac. Y, por el contrario, se deben considerar sobre todo como discípulos de Condorcet, aunque han utilizado, para completar la visión de Condorcet, la teoría del conocimiento de Condillac. Esta falsa perspectiva ha hecho que se esté totalmente absorto en el estudio de la formación filosófica de Maine de Biran o de Comte[3]. Si los juz-

3. Las relaciones de los ideólogos con Maine de Biran y con Comte han sido estudiadas magistralmente en las obras de Henri GOUHIER, *La jejunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. I, *Sous le signe de la liberté*, Vrin, París, 1933; t. II, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, íd., 1936; t. III, *Auguste Comte et Saint-Simon*, íd., 1941; particularmente importante, para el tema que nos ocupa, es el primer volumen, donde se aclara la procedencia de la influencia de los ideólogos sobre la de Saint-Simon y la influencia condicionante que ella ha tenido en la formación del pensamiento comtiano; *Les conversions de Maine de Biran*, íd., 1947. La importancia de estos libros es tal que son el punto de partida absolutamente indispensable para el estudio de los ideólogos. Con respecto a la génesis del positivismo, su importancia depende del hecho de que se encuentran aclarados los orígenes religiosos del positivismo, por razón del carácter religioso de la idea de revolución. Sin embargo, queda ahora que la actualidad del sociologismo lleva por otros derroteros la investigación sobre los ideólogos, pero bajo su guía indispensable.

Un punto magníficamente ilustrado por Gouhier, y que se debe tener en cuenta, para la historia de la mentalidad sociológica como sustitución de la filosofía por la sociología, es el que representa Comte, en cierto sentido, la reafirmación de Destutt de Tracy, después de Biran; porque para liberarse realmente del punto de vista de la interioridad se necesitaba sobrepasar la ideología salida de Condillac, y su punto de vista individualista (cfr. *Les conversions de Maine de Biran*, cit., p. 12). Era necesario alcanzar el punto de vista por el que el individuo no es más que una abstracción desprendida de la existencia colectiva. Queda, sin embargo, que el sociologismo contemporáneo, si sigue en esto al antibiranismo comtiano y

gamos en la conexión con Condorcet, adquiere carácter simbólico el hecho de que éstos hayan iniciado su actividad específicamente filosófica, con una edición de Pascal, precedida por un elogio que en realidad es el punto de llegada del anti-Pascal iluminista, de manera que Voltaire pudo decir sobre ello que se trataba del anti-Pascal, de un hombre muy superior a Pascal, y D'Alembert también estaba persuadido de que el Pascal-Condorcet valía mucho más que el Pascal jansenista.

2. Hay una perfecta comparación, por una parte, entre el fracaso de la Revolución Francesa en su forma jacobina, es decir, en la línea de Robespierre a Babeuf, y el nacimiento del ideologismo; y, por otra parte, entre el fracaso de la revolución marxista y la progresiva difusión del sociologismo en los últimos quince años, hasta que hoy el pensar en términos sociologísticos se ha convertido en la forma corriente y casi natural del pensamiento.

Esta afirmación dejará de parecer extraña si se considera cómo el sociologismo de hoy se presenta

rechaza el condillacismo, no obstante, a través del rechazo del espíritu de la Restauración y de la Filosofía de la Historia se aproxima a la imprecisa visión de Tracy.

A pesar de su debilidad filosófica, sin embargo, puede tener aún alguna utilidad el libro de F. Picavet, *Les idéologues,* Alcan, París, 1891; nacido como respuesta, en la III República, al ideal educativo de los ideólogos, contra lo que era el ideal educativo de la Restauración; rico en materiales, que esperan ser analizados filosóficamente. (Ahora se añade un libro italiano notable: Moravia, S., *Il tramonto dell'illuminismo,* Laterza, Bari, 1968.)

como *sustitución de la revolución científica por la revolución política.* Tanto en Rousseau como en Marx existe la idea de la sustitución de la política por la religión en la liberación humana, elevando ambos la política a religión. El sociologismo pretende sustituir la forma metafísica del pensamiento por la científica, y confía mucho más en los instrumentos de difusión cultural y en la pedagogía que en la revolución política. Para entender el significado cultural de los ideólogos es necesario observar, más que a sus escritos, a las instituciones promovidas por ellos: el Instituto de Francia, pensado como la enciclopedia viviente, y la *Ecole polytechnique* [4].

3. Los ideólogos representan la defensa intransigente de la esencia del iluminismo, después de la crisis del pensamiento revolucionario; y, además,

4. Ya en 1798 Destutt de Tracy había lanzado la idea de una escuela politécnica «para las ciencias morales y políticas» (cfr. GOUHIER, *Comte,* t. II, p. 42; *Maine de Biran,* p. 11). ¿Qué es lo que quiere decir esto si no la sustitución de la metafísica por la ciencia del mundo humano, la sociología, aunque este término no era usado aún? Y las ciencias del mundo humano están insertas en una escuela en la que la búsqueda teórica está estrechamente unida a la finalidad práctica, de modo que el criterio de las revelaciones de la verdad eterna se sustituye por el de la utilidad política y social. Este origen de una revolución fundada en la ciencia ha repercutido en la aparición en la historia del pensamiento francés del «côté des polytechniciens», del que Albert Thibaudet hablaba a propósito de Comte y Renouvier: «Se arriesgan a crear una religión como se aprende en la escuela a hacer un puente o una carretera» (GOUHIER, *Comte,* I, p. 146). Línea de reformadores sociales que continúa hasta Sorel y demás.

después de la crisis del pensamiento iluminista que está representado por el rousseaunismo, en sus dos vertientes: el espíritu jacobino y el romanticismo católico. Disociándose explícitamente de toda metafísica, representan hoy el punto en el que el neoiluminismo puede encontrarse con el iluminismo antiguo.

4. A pesar del distinto lenguaje es necesario indicar que, sobre todo en Tracy, se encuentra ya presente la idea fundamental del sociologismo de hoy, es decir, la sustitución de la metafísica por la sociología; con las ciencias del mundo humano que disuelven en sus comienzos mundanos y terrestres sus orígenes metafísicos. Se está ante un materialismo de nuevo corte: un materialismo que, para ser coherente, no se presenta como materialismo metafísico. Por lo que puede ser insensible a la crítica que, aun desde el interior de la rehabilitación iluminista de su naturaleza humana, completaba Rousseau desde la línea del materialismo iluminista de Diderot a Holbach e, implícitamente, a Sade [5].

5. En este momento se debería considerar la antítesis entre el «espíritu de Condorcet» y el «espíritu de Rousseau». Si nos limitamos aquí a la antítesis entre el ideologismo y la continuación de Rousseau en el romanticismo católico, asume su justa importancia el *Génie du Christianisme*, de CHATEAUBRIAND. Obra que se podrá apreciar justamente si se tiene presente que su adversario es el pensamiento de los ideólogos; y que ésta se debe mirar como la respuesta del ideólogo Volney a *Ruines*, fundada en la idea de los efectos perniciosos de la religión para la civilización; y que en esto, como en la idea

5. Indicado esto es oportuno distinguir, lo más rigurosamente posible, los ideólogos, así como los pensadores teocráticos: De Maistre, De Bonald, etc., con respecto a los que se encuentran en posición rigurosamente opuesta, de los teóricos del liberalismo, desde Constant a Tocqueville, pero también de los mismos sansimonianos y comtianos. Y esto porque el comtismo ha aceptado, aunque invirtiéndola, la crítica maistriana y bonaldiana de la Revolución Francesa. Porque en los comienzos de la reflexión de Comte se encontraban De Mais-

de la esterilidad del pensamiento de los ideólogos para el arte, tiene su significado y valor. Con respecto al espíritu antirousseauniano de los ideólogos, tiene capital importancia la afirmación de Stendhal, que en un párrafo del *Journal* escribió, en 1804, que ha sido Tracy el que le ha permitido «dérousseauniser son jugement». Notemos que Stendhal ve en Tracy al hombre que más ha admirado por sus escritos, el único que ha hecho una revolución en él; y es —para Stendhal— el filósofo francés más grande o, mejor dicho, el único filósofo que han tenido los franceses. Su lógica es una obra sublime; existe en él más profundidad que en Helvetius. En el mismo *Journal,* en 1805, escribe que la Ideología es el estudio que podrá darle el talento de Shakespeare. Y conmovido recuerda el encuentro con él el día 4 de octubre de 1817, entre la una y media y las tres menos veinte de la tarde.

Sobre la sugestión o esterilidad artística del pensamiento de los ideólogos se podría abrir un amplio debate. Ciertamente se puede hablar de la influencia de los ideólogos en Leopardi, Manzoni, en Stendhal. Sin embargo, Leopardi dejó el optimismo de los ideólogos por el pesimismo, los *Promessi Sposi* (en el que la influencia rosminiana me parece escasa) es el libro de la conversión del ideólogo Manzoni, Stendhal abandona el humanitarismo de los ideólogos para encaminarse hacia el egotismo y hacia Nietzsche. Se puede ver en estos abandonos la confirmación del juicio de Chateaubriand.

tre y De Bonald («La inmortal escuela retrógrada —escribe[6]—, bajo la noble presidencia de De Maistre, completada por De Bonald, del que me había apropiado desde los comienzos todos los principios esenciales, que sólo se aprecian en la escuela positivista»); y si es verdad que, según sus indicaciones, es de Condorcet de donde deriva la idea del progreso y de la dinámica social, también es verdad que para él es el orden el que domina el progreso y la contrarrevolución la que domina la revolución; por lo que se ha podido hablar de su pensamiento como de una restauración del catolicismo sin el cristianismo y se sabe el éxito que ha tenido esta postura, incluso desde el punto de vista político; es curioso que la prolongación política del comtismo que ha tenido más eco ha sido la *Action française,* mientras que el radicalismo anticlerical del «partido de los intelectuales» franceses se formó bajo las ideas de su adversario Renouvier, que después concluye en una mucho más herética «filosofía cristiana». De aquí el carácter religioso que asume su sociología como religión de la humanidad y el modelo tomado de la teocracia medieval, del que la sociocracia será su análogo moderno. Esta pertenencia al clima de la restauración hace que el comtismo resulte sustancialmente romántico, mientras que el ideologismo es el iluminismo separado de todos los aspectos que puedan continuar en el romanticismo. Conse-

6. Comte, Auguste, *Système de politique positive,* III, p. 605.

cuentemente, Comte es el que ve un período de disolución en la edad que va del protestantismo a la Revolución Francesa, mientras que la ausencia de cualquier referencia al medievo especifica el pensamiento ideológico. Es decir, Comte está preocupado por la continuidad con el pasado, y su pensamiento se mueve, por lo tanto, en el interior de la visión laicizada de la filosofía de la historia; para los ideólogos, por el contrario, el paso a la mentalidad cienífica anula la forma de pensamiento supersticiosa típica del pasado.

6. La consideración de la situación histórica de los ideólogos, como iluminismo liberado de cualquier aspecto que pueda continuar en el romanticismo, es decisiva para definir la naturaleza de la oposición entre la continuación de la filosofía clásica alemana y la filosofía italiana del «Risorgimento». La filosofía alemana encuentra, con el marxismo, el materialismo del setecientos, pero es curioso observar cómo Marx no se percata, en aquel importantísimo boceto de la historia del materialismo moderno, que está contenido en la *Sagrada Familia,* de la específica posición de los ideólogos. En efecto, Marx escribe que «el materialismo mecanicista francés se unió a la física de Descartes, en oposición a su metafísica... Esta escuela comienza con el médico Leroy (Regius), alcanza su apogeo con el doctor Cabanis y su centro es el doctor Lamattrie... A fines del siglo XVIII, Cabanis dio la última mano al materialismo cartesiano en su obra *Sobre la relación entre lo físico*

y lo moral del hombre». Hay que advertir que Marx no se da cuenta de la novedad de la postura de Cabanis; en él tenemos un materialismo no ya metafísico, sino las primeras líneas de lo que será el positivismo. También se da *la absoluta falta de previsión del positivismo por parte del marxismo y su continuo ceder con respecto al positivismo.* El pensamiento italiano del «Risorgimento» se debe ver como en oposición total al pensamiento de los ideólogos. Ahora bien, la mermada situación histórica de esta forma de pensamiento ha contribuido a hacer creer que el pensamiento italiano del «Risorgimento» representa un episodio provincial. Opinión destinada a caer, cuando se considera que el nuevo positivismo hoy se conecta con la mentalidad de los ideólogos en la medida en que vuelve a pensar a la forma iluminista, liberándolo de los aspectos de una romanticización de la ciencia, el positivismo del ochocientos. La perspectiva histórica sobre la reducción de los ideólogos a meros continuadores del sensismo es rica en consecuencias porque lleva al acostumbrado juicio: Kant tenía delante a Hume, «el genio del empirismo»; Rosmini, por el contrario, tenía adversarios de menor talla, como Condillac y los sensistas. Por esto la filosofía italiana de la época del «Risorgimento»» tiene, con respecto a la filosofía alemana, un carácter de provincianismo. De aquí se pasa a lo siguiente: lo que hay de válido en Rosmini y lo que Kant ha dicho mejor, etc. Y cuando hay que oponerse al inmanentismo de la filosofía clásica alemana, se debe recurrir a Schelling,

a sus seguidores, hoy a Heidegger, etc. A través de Schelling y Heidegger, no a través de Rosmini, hablaría aún a nosotros, contra la *hybris* del sociologismo, la voz de la metafísica. Pienso que la posición exacta de los ideólogos serviría para modificar completamente este juicio. Si los términos de la antítesis filosófica son hoy la concepción reveladora y manifestadora del pensamiento, el camino para confirmar la primera se debe buscar en el pensamiento italiano antes que en el alemán.

7. Toda la tradición del pensamiento italiano está dirigida contra la tradición del pensamiento ideológico; y vale la pena subrayar los orígenes del pensamiento de Gentile y el significativo e importante primer capítulo de su *Rosmini y Gioberti,* de 1898. Se presenta aquí el problema de cómo en los últimos veinte años el sociologismo ha podido penetrar en Italia, en Italia más que en Francia, pese al completo desentendimiento de la tradición del pensamiento italiano; y este problema, no tratado hasta ahora, merecería una atenta consideración.

Me limitaré ahora, en breves trazos, a designar los primeros rasgos de una búsqueda interesada en certificar que el término de ideología nace en un contexto para el que la verdadera revolución está caracterizada por la sustitución del conocimiento científico por el del metafísico; como conocimiento, el primero, sirve para unir a los hombres y permite la paz y el progreso de la felicidad humana, mientras que el conocimiento metafísico

no sólo es estéril con respecto a tal crecimiento, sino que además, por las controversias insolubles a las que da lugar, divide a los hombres y hace tiranos a los gobiernos; nace, por consiguiente, cargado de todos estos significados que el sociologismo posterior esclarecerá. La relación con la Revolución Francesa es bien visible por el hecho de que sus ideólogos quieren ser sus teóricos, aunque su influencia de hecho se ha restringido al período del Directorio y a los primeros años del Consulado. Los dos nombres más notables en esta corriente son Cabanis y Destutt de Tracy. Pertenece el primero a la historia de la medicina y a la historia de la sociología, captando el vínculo entre las dos disciplinas; está efectivamente entre los iniciadores de la medicina social y de lo que hoy se llama las investigaciones sobre la orientación profesional. El carácter antimetafísico de su pensamiento es notable en su principal obra: *Rapports du physique et du moral de l'Homme,* que efectivamente pretende ser una antropología, de la que se excluye rigurosamente toda conexión con la metafísica. El punto en el que se separa de Condillac es aquel en el que precisa que quiere tratar del alma como de una «facultad» y no de un «ser», abandonando como términos, poco menos que carentes de sentido, los de teísmo, ateísmo, espiritualismo, materialismo. De hecho, esta psicofisiología ilustra el condicionamiento de los estados mentales por parte de los estados corpóreos. Y para confirmar esta separación de la metafísica, Destutt de Tracy acuña el término de ideología. Condillac

había hablado de la psicología como ciencia del alma, pero con esto parecía tender a un conocimiento de este ser como distinto del cuerpo, haciendo creer que la búsqueda estuviese aún orientada hacia las causas primeras, no hacia el conocimiento de hechos psíquicos, de sus conexiones y de sus consecuencias prácticas. La palabra «ideología» tiene, por el contrario, para Tracy este mérito: no manifiesta ninguna idea de causa, no pretende referirse de ninguna de las maneras a una metafísica como consideración de la naturaleza de los seres, de los diversos órdenes de realidad, de su causa primera. Si miramos lo que de hecho son los elementos de ideología, encontramos estas tesis esenciales: que la metafísica, la disciplina que tiene por objeto determinar el principio y el fin de todas las cosas, pertenece al arte de la imaginación, que puede satisfacernos, pero no instruirnos. La sensibilidad y la memoria son resultados de una organización que es impenetrable para nosotros. No ignoramos la naturaleza del movimiento operado en los nervios después de una percepción. Lo único útil es estudiar lo que es, cómo se presenta de hecho, para conocerlo, y sacar de este conocimiento las ventajas prácticas. Bajo este aspecto él puede decir que la ideología es para él una parte de la zoología y que su estudio consiste únicamente en la observación, y que no hay en ello algo más misterioso o más nebuloso que pueda haberlo en otras partes de la historia natural. Se trata de operar, también a propósito ideas, el paso de la bús-

queda de las causas al de las leyes, que ha caracterizado a la nueva ciencia.

El resumen de su visión de conjunto se puede expresar en los términos que encontramos en una página de *Zibaldone,* de Leopardi, que, como se sabe, estuvo influenciado fuertemente por el pensamiento de los ideólogos: «Yo veo cuerpos que piensan y que sienten. Digo cuerpos; es decir, hombres y animales; que yo no veo, ni siento, ni sé ni puedo saber que son nada más que cuerpos. Por lo tanto, diré: la materia puede pensar y sentir; piensa y siente. No, señor, me diréis; la materia no puede, de ninguna manera, ni pensar ni sentir. ¿Por qué? Porque no comprendemos cómo lo hace. Querida: ¿entendemos cómo se atraen los cuerpos, cómo es el admirable efecto de la electricidad, cómo el aire hace el sonido? ¿Entendemos acaso qué es la fuerza de atracción, de gravedad, de elasticidad; qué es la electricidad, qué es la fuerza de la materia? Y si no lo entendemos, ni podremos entenderlo nunca, ¿negamos nosotros por esto que la materia es incapaz de estas cosas, cuando vemos que es capaz? Probadme que la materia pueda pensar y sentir. ¿Por qué he de probarlo? El hecho lo prueba. Nosotros vemos cuerpos que piensan y sienten; y tú, que eres un cuerpo, piensas y sientes.» Nos encontramos en este momento ante una singularísima inversión del ocasionalismo completamente separado del ontologismo: por la inadecuación de la causa al efecto se obtiene que nosotros debemos quedarnos en los hechos sin buscar el porqué. Que la materia piensa

o siente es ciertamente un hecho misterioso, pero no más misterioso que la materia atraiga, sea elástica y que la materia sea la sede de fenómenos eléctricos. Bajo esto podemos decir que encontramos en los ideólogos el positivismo en su estado puro, antes de la reflexión en términos de filosofía de la historia que de ella ha hecho Comte. Ya Brunschvicg y después Gouhier han señalado la función del ocasionalismo en la formación del positivismo, bajo el aspecto en que sustituye la idea de ley por la de causa [7]. Se advierte fácilmente que el socioanálisis de las ideologías no es más que la réplica para la sociedad de esta posición. ¿Qué significa el término expresión en la tesis de que la ideología es la expresión de la situación histórico-social de un grupo? Nada más que la amplificación de este materialismo en el paso de una concepción atomística a una concepción social por la que el individuo real está inmerso en una situación de vida asociada. Pero tratemos de fijar mejor el carácter casi fenomenológico: análisis de las ideas y descomposición del pensamiento en sus elementos primeros, independientemente de toda referencia a la realidad. Sin embargo, pronto nos percatamos de que no es así: para Tracy se trata de sobrepasar el conciencialismo de Condillac a través de la consideración de la idea de exterioridad. Cómo atribuimos las sensaciones a la rea-

7. Cfr. BRUNSCHVICG, L., *L'espérience humaine et la causalité physique*, I parte, libro I, cap. I y § 114, Alcan, París, 1922; GOUHIER, *Comte*, t. III, Introducción, y *Maine de Biran*, pp. 133-184.

lidad externa, ya que se nos dan como puras modificaciones de la conciencia, éste es el problema. Para Tracy, a diferencia de Condillac, no es el puro tacto, sino la facultad de moverse y la conciencia del movimiento, lo que nos muestra a los cuerpos como causa de nuestras sensaciones; y esta facultad de la movilidad es el único enlace entre el yo y el resto de los seres. Bajo este punto de vista tiene particular importancia su disertación sobre la noción de existencia y las hipótesis de Malebranche y de Berkeley (1800). Tracy acepta de Berkeley el nominalismo y rechaza el inmaterialismo. No existe un ser que se pueda llamar materia; hablar de materia como una realidad única es hipostatizar una abstracción. Sólo existen cuerpos individuales. Pero rechaza, por el contrario, el inmaterialismo, porque sin la realidad de mi cuerpo no puedo tener siquiera la idea de la realidad externa. Puedo afirmar la existencia de algo sólo en cuanto que resiste a mis movimientos voluntarios. Puedo reconocer que una cosa existe sólo por el hecho de que me resiste, y de este hecho primitivo paso a las otras ideas. Un cuerpo me resiste de una manera continua, de aquí surge la génesis de la idea de extensión; siguiendo una cierta dirección, de aquí surge el origen de las ideas de la figura y del movimiento. Es cierto que estamos en la línea del problema de Biran, que fue alumno de Tracy. Sin embargo, la tesis de Biran es lo contrario de la de Tracy, de una forma tal que éste no preveía. El acento lo pone sobre el término movimiento más que en el de voluntad.

De manera que de la tesis de que existir es resistir, saca la idea de que nuestras sensaciones son el resultado del choque de seres corpóreos contra los órganos de los sentidos, que son también seres corpóreos. Es decir, el conocimiento no es más que un caso particular de la relación externa entre dos objetos, de la acción de una cosa sobre otra; y lo que el sujeto conoce es la «modificación» producida en él por el objeto, modificación que es la representación del objeto. Es por ello por lo que la ideología como análisis y descomposición de las ideas puras aparece en él, aunque no se exprese exactamente en estos términos, como desmitificación de las ideas elevadas y necesariamente conectadas con la democracia, entendida esta última en este sentido; lo que resulta sobre todo del *Commentaire sur Montesquieu,* que tuvo gran influencia en Jefferson, influencia decisiva para la penetración en América de las ideas del iluminismo.

Si recorremos los fragmentos de las investigaciones sobre la moral llevadas a cabo por Tracy entre el 1812 y 1817, podemos ya ver cómo en el curso de esta sustitución de la metafísica por la ideología se genera la noción de bienestar. Ya se delineaba entonces la crítica espiritualista y se le ponía a los ideólogos la objeción de que una ciencia del hombre, reducida al estudio del mecanismo psicofisiológico, era moralmente destructiva, porque, bajo su perspectiva, la humanidad aparece dominada por una necesidad invencible y, por lo tanto, privada del mérito o demérito de los actos. Tracy

responde a esta crítica diciendo que la ciencia es por sí absolutamente extraña a todo juicio valorativo, y, por lo tanto, no se la puede calificar ni como moral ni como inmoral. Es sólo valorable por sus efectos, en cuanto que ofrece instrumentos de progreso técnico. En este sentido, a diferencia de la religión, debe juzgarse como virtuosa, ya que tiende al bien de la humanidad. Pero este bien, una vez abolida toda definición metafísica de la moralidad, no puede ser más que el bienestar. El ideologismo se encuentra así con el utilitarismo, y con el problema de la conveniencia entre el bienestar individual y el bienestar general, tema que no ha abandonado nunca el sociologismo.

Una ulterior investigación se refiere a su interpretación sobre Kant. Por muy inadecuada que pueda aparecer filológicamente, sin embargo, contiene una indicación que no debe descuidarse. Se inserta al comienzo de la línea que a través del abandono de la Crítica de la Razón Práctica y del Kant metafísico alcanza coherentemente a una interpretación materialista del kantismo; postura que se ha sostenido recientemente [8].

8. Cfr. el interesante libro de RENSI, G., *Il materialismo critico,* Roma, 1934.

BIBLIOTECA



TEMAS NT

1 • **Historia y espíritu** / José Orlandis
2 • **Literatura de la Revolución bolchevique** / Luka Brajnovic
3 •• **Fe y vida de fe** (2.ª edición) / Pedro Rodríguez
4 •• **Las políticas demográficas** / Manuel Ferrer, Ana María Navarro y Alban D'Entremont
5 •• **Diálogos sobre el amor y el matrimonio** (2.ª edición) / Javier Hervada
6 • **Represión y libertad** / Rafael Gómez Pérez
7 • **La crisis de la energía** / Juan Manuel Elorduy y Mario Alvarez-Garcillán
8 • **A los católicos de Holanda, a todos** / Cornelia J. de Vogel
9 • **Manual sobre el aborto** / Dr. J.C. Willke y esposa
10 • **El Fuero: pasado, presente, futuro** / Jaime Ignacio del Burgo
11 • **Progresismo y liberación** / José Luis Illanes y Pedro Rodríguez
12 •• **La ciencia en la vida del hombre** / Enrique Gutiérrez Ríos
13 •• **La aventura de existir** / Juan José Rodríguez Rosado
14 • **Política y cambio social** / Leandro Benavides
15 •••• **Introducción a la economía** (2.ª edición) / Francisco Errasti
16 •• **Papeles sobre la «nueva novela» española** / Manuel García Viñó
17 • **El sueño y sus trastornos** / Luis María Gonzalo
18 ••• **La poesía personal de Leopoldo Panero** / César Aller
19 ••• **La aventura de la teología progresista** / Cornelio Fabro
20 ••• **El cine de los años 70** / José María Caparrós Lera

21 •• **Grandes interpretaciones de la historia** (2.ª edición) / Luis Suárez
22 • **Libertad en la sociedad democrática** / J.C. Lamberti
23 • **La última edad** / Diego Díaz Domínguez
24 •• **Hablando de la relatividad** / J.L. Synge
25 • **En memoria de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer** (2.ª edición) / Alvaro del Portillo, Francisco Ponz y Gonzalo Herranz
26 • **Personalidad y cerebro** / Juan Jiménez Vargas
27 • **La encrucijada económica actual** / Francisco Domínguez del Brío
28 ••• **El vuelco de la tierra** / Juan Bonet Beltrán
29 ••• **Acceso al Mercado Común** / Edición dirigida por Barto Roig y Víctor Pou
30 ••• **De Aristóteles a Darwin (y vuelta)** / Etienne Gilson
31 •• **Gramsci. El comunismo latino** / Rafael Gómez Pérez
32 •• **Divorcio** (2.ª edición) / Varios
33 •• **El lenguaje del cuerpo** (Tomo I) / Edmond Barbotin
34 ••• **El lenguaje del cuerpo** (Tomo II, **Las relaciones interpersonales**) / Edmond Barbotin
35 ••• **¿Por qué creer?** / San Agustín
36 •• **En torno a Cervantes** / Guillermo Díaz-Plaja
37 ••• **Interpretación y análisis del arte actual** / Varios
38 ••• **Dios en la poesía española de posguerra** / Manuel José Rodríguez
39 •• **De Freud a Frankl** / Eugenio Fizzotti
40 • **Curso de iniciación al marxismo (4 lecciones)** / T.J. Blakely y J.G. Colbert
41 •• **Los herejes de Marx** / Manfred Spieker
42 • **Diálogo marxismo-cristianismo** / Manfred Spieker
43 • **Creación y misterio** / Pascual Jordán
44 •• **Analítica de la sexualidad** / Varios
45 •• **El enigma del hombre** / Manuel Guerra
46 •• **Newman. El camino hacia la fe** (2.ª edición) / José Morales

47 • **La fe de la Iglesia** (3.ª edición) / Textos del Card. Karol Wojtyla

48 •• **Retos actuales de la revolución industrial** / Francisco Errasti

49 •• **Agonía de la sociedad opulenta** / Augusto del Noce

En preparación:

Crítica de las utopías políticas / Robert Spaemann

La aventura nuclear / Pierre Laurent

La época de la secularización / Augusto del Noce

NT ARTE

1 •• **El ámbito del hombre** / Luis Borobio

NT CIENCIAS EXPERIMENTALES

1 •••• **Plantas y animales de España y Europa** / Harry Garms (700 ptas.)

2 •••• **Introducción a la estadística. (Tomo I)** / M. J. Moroney (650 ptas.)

3 •••• **Introducción a la estadística. (Tomo II)** /M.J. Moroney (650 ptas.)

NT CIENCIAS SOCIALES

1 •• **Introducción a la sociología** / Antonio Lucas Marín

NT EDUCACION

1 • **Realización personal en el trabajo** / Oliveros F. Otero

2 • **La educación como rebeldía** / Oliveros F. Otero

3 •• **Los adolescentes y sus problemas** / Gerardo Castillo

4 •• **Las posibilidades del amor conyugal** (2.ª edición) / Rodrigo Sancho

5 •• **La educación de las virtudes humanas** (3.ª edición) / David Isaacs

6 •• **El tiempo libre de los hijos** / José Luis Varea y Javier de Alba

En preparación

Sugerencias para una educación cristiana / Luciano Gómez Antón

NT FILOSOFIA

1 • **Introducción a la antropología filosófica** / José Miguel Ibáñez Langlois

NT HISTORIA

1 ••• **La Constitución de la II República** / Fernando de Meer

En preparación:

Historia de las religiones (3 tomos) / Manuel Guerra

NT LITERATURA

1 •• **Introducción a la literatura** / J. Miguel Ibáñez Langlois

NT MEDICINA

1 •• **Aborto y contraceptivos (2.ª edición)** / J. Jiménez Vargas y G. López García

NT RELIGION

1 • **¿Qué es ser católico?** / José Orlandis

2 •• **Razón de la esperanza** / Gonzalo Redondo

3 ••• **Juan Pablo I. Los textos de su pontificado** / Albino Luciani

4 • **La fe y la formación intelectual** / Tomás Alvira y Tomás Melendo

En preparación:

Santa María en las literaturas hispánicas / Laurentino M.ª Herrán

NT VARIOS

1 ••• **El ángel de la arquitectura** / Luis Borobio